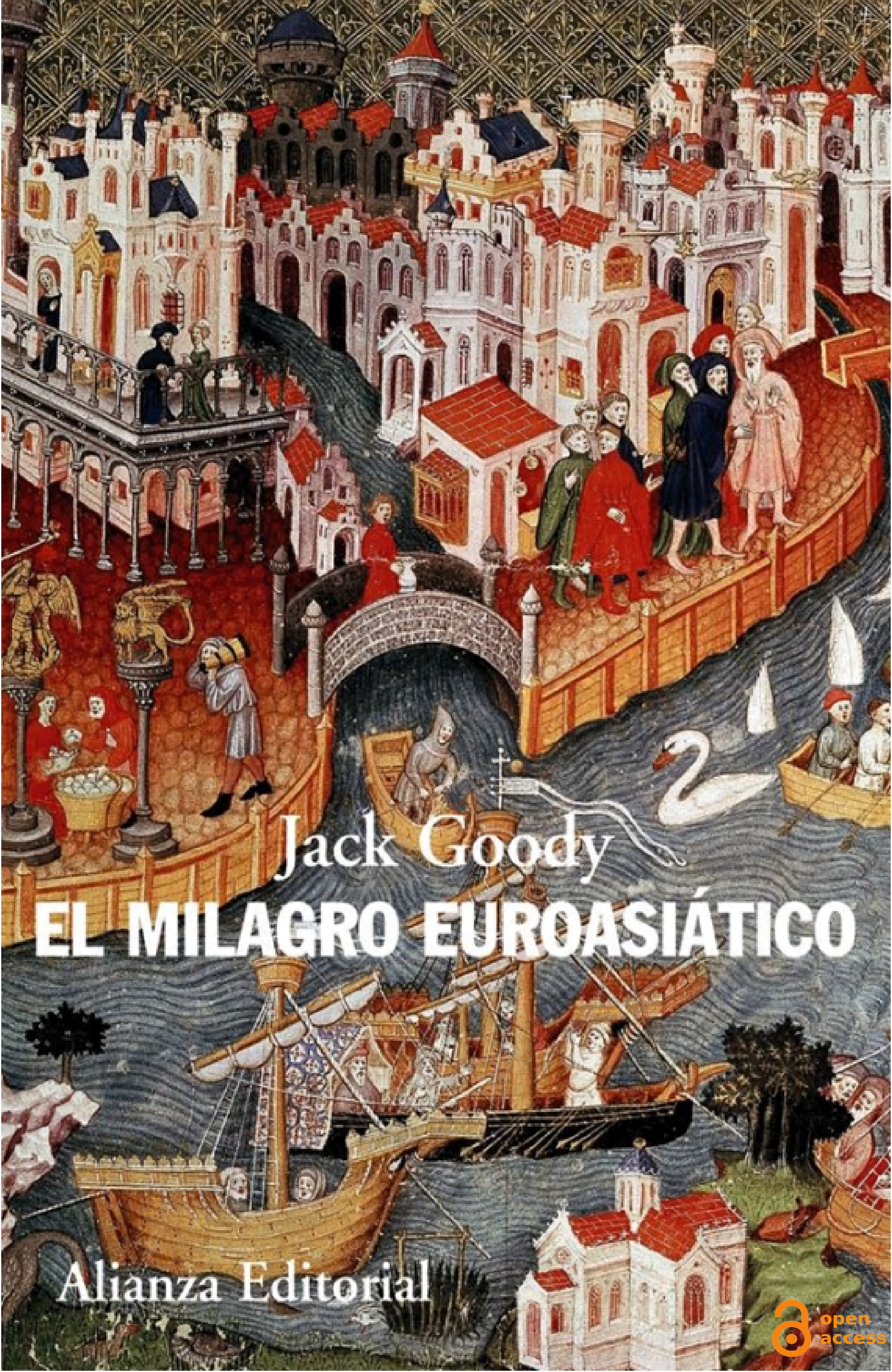

Jack Goody
EL MILAGRO EUROASIÁTICO
Alianza Editorial
open access

EL MILAGRO EUROASIÁTICO

Jack Goody

EL MILAGRO EUROASIÁTICO

Traducción de
Belén Urrutia

Alianza Editorial

Título original: *The Eurasian Miracle*

Esta edición se publica de acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

ISBN: 978-84-206-0864-8
Depósito legal: M. 18.719-2012
www.alianzaeditorial.es

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:
alianzaeditorial@anaya.es

ÍNDICE

CAPÍTULO 1

¿ALTERNANCIA O SUPREMACÍA?

Una breve introducción para un libro breve. El tema del presente libro es la relativa unidad de los continentes europeo y asiático por encima de sus diferencias, una unidad relativa que comenzó con la revolución de la Edad de Bronce. Aquella gran transformación —lo que el prehistoriador Gordon Childe describió como el comienzo de la Cultura de las Ciudades (y, por tanto, de la Civilización, tal y como él la entendía)— no desembocó en una bifurcación entre un Occidente dinámico, que a través de la antigüedad y el feudalismo llegó al capitalismo, y un Oriente caracterizado por un despotismo hidráulico, burocrático y estático, que no se modernizaría. Ésta era la teoría de los primeros sociólogos del siglo XIX —Marx, Weber y muchos historiadores europeos—, que veían el mundo desde la perspectiva del predominio de Europa y suponían que ésta siempre había ido por delante. Nadie pone en duda los logros de Europa en la Revolución Industrial, ni tampoco en el Renacimiento. La cuestión es hasta qué punto se trató de fenómenos europeos. En algunos aspectos sus raíces fueron euroa-

siáticas, pero, en cualquier caso, el movimiento clave es la alternancia entre las sociedades después de la Edad del Bronce: ninguna ostenta una ventaja permanente sobre la otra.

En este capítulo se intenta responder a los argumentos europeístas que proponen una trayectoria completamente distinta para Occidente. Se basa en el trabajo que presenté en una conferencia celebrada en Cambridge en septiembre de 1985 con el título «El milagro europeo». En aquella ocasión empecé por poner en entredicho toda la discusión argumentando que daba una relevancia excesiva a la invención de algo llamado «capitalismo», desdeñaba las aportaciones de otras sociedades a los logros de la Revolución Industrial y, en particular, ignoraba las aportaciones del este a la «modernización», la mecanización y la industrialización. La tesis del libro no estaba equivocada al reconocer la posición de ventaja alcanzada por Occidente después del Renacimiento y, en especial, en el siglo XIX, tras la Revolución Industrial, pero parecía un ejemplo de teleología etnocéntrica en la medida en que atribuía ese logro europeo a unas características profundamente arraigadas y casi permanentes de Occidente, en vez de reconocer el fenómeno de la alternancia en una economía de intercambio (incluido el intercambio de información).

Este breve libro no presenta muchas ideas que no haya sugerido con anterioridad, pero clarifica muchas de ellas, y, en concreto, el aspecto de la alternancia entre las principales civilizaciones de Eurasia, lo que suscita la cuestón de por qué creo que el llamado «milagro europeo» formaba parte de un fenómeno euroasiático más amplio, que se desarrolló en el siglo XIX (e incluso antes, en el Renacimiento), pero también por qué no puedo estar de acuerdo con las explicaciones esencialistas a las que los europeos son tan proclives. La alternancia rechaza de forma automática el esencialismo y la noción de una ventaja permanente.

La idea de este libro me la dio John Thompson, que señaló que debía tratar más específicamente el interrogante de ¿«por qué el capitalismo en Europa»? Esto me impulsó a releer el informe de la conferencia, lo que confirmó mi convicción de que el capitalis-

mo debe considerarse en un contexto euroasiático amplio en el que se produjeron una serie de milagros y renacimientos. Lo que ocurrió en Europa en los siglos XVI y XIX se inscribe en ese proceso. Hoy estamos experimentando otra oscilación hacia Oriente, que no se está limitando a copiar a Occidente, sino que retoma avances anteriores. Sólo una hipótesis así puede explicar los distintos ritmos en el desarrollo de Asia y África, que nunca experimentaron la revolución de la Edad de Bronce. Con mucha frecuencia me refiero al establecimiento de la cultura culinaria y el desarrollo de una *grande cuisine,* así como de la cultura floral, en parte porque son ámbitos sobre los que he investigado ampliamente[1].

Pero son áreas que quedan fuera del ámbito económico, aunque estuvieron muy influidas por la economía, y se las suele asociar con logros culturales más generales. No obstante, como he sostenido, se trata de áreas en las que Occidente ha sido comparado constantemente con Oriente, que durante largo tiempo ostentó la ventaja en muchos aspectos, por lo que ni su economía ni su sistema de conocimiento eran inferiores a los de Occidente.

CAPÍTULO 2

¿POR QUÉ MILAGRO EUROPEO Y NO EUROASIÁTICO?

En la década de 1980 un grupo de intelectuales europeos —Jean Baechler, John Hall y Michael Mann— celebraron una prestigiosa conferencia cuyas actas se publicaron como un libro sobre el milagro europeo. Trataba sobre las estructuras ideológicas o políticas concretas de Oriente y Occidente; es decir, sobre las inseparables cuestiones de la «singularidad de Occidente» y «el milagro de Occidente», que no sólo han constituido el núcleo central de la investigación explícitamente en las obras de Marx, Weber e incontables economistas, sociólogos e historiadores, sino que estaban implícitas en los modelos populares de la mayoría de los europeos y en las categorías analíticas de los antropólogos y demás estudiosos que trazan una nítida línea entre moderno y tradicional, industrial y preindustrial, avanzado y primitivo; en definitiva, entre «nosotros» y «ellos».

Sobre este último punto yo estaba en desacuerdo con la mayoría de los europeístas, pues me parecía que muchos de los argumentos que presentaban —como habían hecho Marx y Weber, y

los historiadores Braudel, Laslett y Joseph Needham— eran erróneos y cabría calificarlos de teleológicos. No tengo la intención de recordar aquí aquellas discusiones excepto para mencionar brevemente la tesis, crucial para el trabajo del Grupo de Cambridge de estudios sobre la población, que Laslett dirigía, según la cual, siguiendo los comentarios del reverendo Malthus a finales del siglo XVIII, «el patrón de nupcialidad en Europa» (del estadístico John Hajnal) era único en la medida en que fomentaba un matrimonio tardío para hombres y mujeres, lo que significó que tenían menos hijos y más autocontrol weberiano (parte de la ética protestante). Por el contrario, los chinos se casaban antes y mostraban menos autocontrol en su vida sexual, de forma que producían más y más hijos. Obviamente, esta tesis era congruente con la obra de Max Weber y la importancia de la ética protestante para el establecimiento del capitalismo en Occidente y el supuesto «fracaso» de Oriente en alcanzarlo.

A ojos de muchos europeos una diferencia fundamental de este tipo era muy anterior a la aparición del capitalismo, se remontaba a la propia antigüedad (que, al parecer, había sido privativa de Occidente) e incluso a la división, tan decisiva para Marx y muchos otros, entre un Oriente caracterizado por el gobierno autoritario y el modo de producción asiático, y un Occidente con su sociedad esclavista en Grecia y Roma, que condujo a la aparición del feudalismo y, más tarde, del capitalismo.

La naturaleza de esos modos de producción, si bien es ajena a mi especialidad de antropología social, reforzó en muchas mentes una división binaria entre Oriente y Occidente, lo tradicional y lo moderno. Por ejemplo, los sociólogos franceses Durkheim y Mauss incluían a China en su análisis de la «clasificación primitiva»; el antropólogo francés Lévi-Strauss citaba el matrimonio chino entre primos como ejemplo en *Las estructuras elementales del parentesco*, lo mismo que su colega Dumont comparaba la India con Europa en su análisis de la estratificación. Sin embargo, ¿cómo podemos reconciliar estas observaciones con la demostración del sinólogo Needham de que, hasta el Renacimiento, China estuvo

por delante de Europa en la mayoría de las ciencias? En otras palabras, Durkheim estaba adoptando una visión muy parcial del sistema de clasificación chino, negándole la «modernidad» de la misma forma que Lévi-Strauss lo hizo para su sistema de parentesco cuando, siguiendo al sinólogo francés Granet, hablaba de un sistema de matrimonio que encajaba en su categoría de «estructuras elementales». Pero si el parentesco chino es elemental, también debería investigarse el europeo, puesto que tenía un sistema de dote parecido como parte del matrimonio[1]. De hecho, hay muchas otras semejanzas, pero los europeos se han esforzado constantemente por señalar las diferencias: la supuesta ausencia de la idea del amor, el matrimonio temprano y la presunta plétora de hijos, especialmente en la obra de Malthus, que suponía la existencia de un contraste radical entre los dos. Sí, se casaban pronto, lo que inevitablemente limitaba la libertad de elección de los cónyuges, como han mostrado muchos, pero no llevaban la descontrolada vida familiar que Malthus les atribuía. Aunque se casaban y empezaban a tener hijos antes que en Occidente, su tasa de fecundidad marital (hijos dentro del matrimonio) era más baja que la de los europeos, en parte porque éstos no tenían el tabú del sexo postparto y las mujeres podían volver a procrear inmediatamente después de dar a luz. Mi abuela materna tuvo trece hijos, de los que mi madre fue la última, y debió de tener poco tiempo aparte de para procrear e ir a la iglesia. Aunque en Occidente algunos quizá ejercieran un autocontrol protestante *antes* del matrimonio, pese a la práctica frecuente de sexo sin llegar a la penetración y a la incidencia de embarazos e incluso nacimientos premaritales, los chinos limitaban su descendencia *dentro* del matrimonio. Una región del globo no tenía más autocontrol social que la otra, si bien a los europeos les gustaba creer que poseían esa cualidad única, que habría contribuido a la aparición del capitalismo, que también reclamaban como suyo.

Es esta misma concepción de «la singularidad de Occidente» lo que ha dado lugar a la idea de que el amor, al menos el amor romántico, se originó en Europa entre los trovadores de la Provenza

del siglo XII y que la mayoría de las uniones en Occidente eran matrimonios por «amor», al contrario que las bodas pactadas de Asia (y, por supuesto, de Oriente Próximo; y eso también incluía a los judíos, a quienes Sombart considera decisivos para el nacimiento del «capitalismo»). La Provenza estaba muy influida por la España musulmana, en la que florecía la poesía amorosa, lo que demuestra que la tesis europea tiene escaso valor. Es cierto que el matrimonio tardío, que desde luego no fue el camino elegido por Julieta en su relación con Romeo, dejaba más margen para la elección del cónyuge, al menos en los primeros matrimonios. Pero el divorcio y las segundas nupcias (que necesariamente eran más libres) eran habituales en las uniones árabes. En cualquier caso, incluso en los matrimonios pactados, ¿quién puede decir que los padres toman las peores decisiones para los jóvenes contrayentes? Desde luego, éste es un campo delicado para construir sobre él una teoría de la diferencia.

Existe un problema similar con el contraste que el antropólogo Dumont establece entre el sistema de clases de Occidente y el sistema de castas de la India. El primero produjo al ensayista Mandeville y a Marx, lo que le dio el título de su libro *From Mandeville to Marx*; mientras que el segundo fue un obstáculo para el advenimiento de la modernidad, lo que diferenció a Europa de Asia. Desde el punto de vista africano, ambos sistemas no son sino aspectos de sociedades estratificadas construidas sobre la compleja civilización de la Edad de Bronce. Sin duda, el sistema de castas de la India era más restrictivo que el sistema de clases de Occidente, pero tampoco conviene exagerar las diferencias. En Occidente determinadas tareas también estaban restringidas a determinados grupos, que asimismo practicaban matrimonios endogámicos. Como ha señalado el historiador francés Marc Bloch, el matrimonio endogámico contribuía a la formación de subclases. Aunque no era obligatorio como en la India, la diferencia entre una norma establecida (lo que las personas deben hacer) y una práctica en realidad no era tan grande en sus consecuencias sociales, y es engañoso considerar que una encarna la libertad mien-

tras que la otra la restringe (como con el matrimonio), si bien éste es un supuesto importante de la ideología occidental «moderna». Ciertamente, quizá resultara más fácil soslayar una forma de estratificación que la otra, aunque hasta hace poco no era tan fácil como se suele creer.

También está la cuestión de la periodización; mientras que Weber examina la aparición del protestantismo en el siglo XVI, tratada en el capítulo 11 del libro sobre el milagro, otros autores han estudiado características preexistentes, tales como la estructura familiar y el individualismo, rasgos de la tradición grecorromana (véase el capítulo 10 de dicho libro) o de la Iglesia cristiana, que habrían predispuesto a Europa, o a una parte determinada del continente, a ser la cuna del capitalismo industrial.

El problema que se me planteaba queda perfectamente ilustrado en los capítulos 3 y 4, más adelante. No se trataba de negar la ventaja que Europa y Estados Unidos han ostentado desde el siglo XIX y, en ciertos sentidos, desde el Renacimiento, sino de considerar que esta prioridad —especialmente en lo que respecta a la producción extensiva de metal barato y a la fabricación industrial mecanizada de mercancías, además de los logros intelectuales— no tenía nada que ver con características primordiales que habrían excluido a otros de participar (al menos en los comienzos). Por el contrario, también estaba relacionada con una alternancia entre civilizaciones que interactuaban en Eurasia, en virtud de la cual ora una ora otra resultaban privilegiadas. Así que no hubo una única transición unidireccional de la antigüedad al feudalismo y más tarde al capitalismo. La idea de antigüedad aludía a un tipo de sociedad de la Edad del Bronce, posiblemente con un mayor énfasis en la esclavitud, pero esta institución no era intrínseca a la secuencia mencionada. Como tampoco lo era el feudalismo, que representó una descentralización efectiva de la actividad política y económica, una «regresión catastrófica», en palabras del historiador Perry Anderson. Y, como vio Braudel, el «capitalismo», en un sentido amplio (intercambio mercantil), se desarrolló en la Edad del Bronce y continuó haciéndolo hasta la aparición de su forma industrial.

Por el contrario, la posición que se adopta en el libro sobre el milagro, y en muchos otros, es tanto esencialista como eurocéntrica. No tiene en cuenta la alternancia de la cultura posterior a la Edad del Bronce en Eurasia, y es esta posición —que no niega los recientes avances euroamericanos— la que intenté esbozar en mi aportación a la conferencia, pero que no se incluyó en la versión impresa, presumiblemente porque era contraria a las tesis de los organizadores.

Estos argumentos (véase el apéndice 1), presentados por los que denominaré «europeístas», son problemáticos en varios sentidos. Como en gran medida son autocongratulatorios, es decir, su punto de vista es el de aquellos que se consideran beneficiarios del milagro —de hecho, sus autores—, en primer lugar dirigen su atención internamente y buscan factores exclusivos de Europa, de Europa occidental, de Europa noroccidental o incluso, en algunos casos, de Inglaterra. Este enfoque presenta dos trampas claras que están relacionadas con el punto de partida etnocéntrico del argumento: esto es, las trampas de exagerar la singularidad y de exagerar el milagro.

Un resultado de la primera es que los estudiosos escudriñan el mundo tratando de discernir diferencias fundamentales en otras grandes civilizaciones y descubren así el estancamiento de los sistemas asiáticos o la incompatibilidad de la ética económica del islam o del hinduismo. Aunque el deseo de comparar es muy loable, esta empresa concreta está completamente centrada en torno al interrogante «¿por qué no se desarrolló el capitalismo en la civilización oriental?» ¿Cuáles eran las «características únicas» de la civilización occidental que condujeron a su auge?[2]

Una consecuencia de la segunda trampa es la tendencia a exagerar la naturaleza del salto adelante en un momento dado, como ilustran los problemas que afrontan los estudiosos para determinar cuándo se produjeron aquellas transformaciones decisivas. Algunos ven el «capitalismo real» como el capitalismo industrial de finales del siglo XVIII[3]. Otros piensan que la disolución de la Europa feudal fue seguida del capitalismo mercantil, y hay quienes

buscan un protocapitalismo anterior, en condiciones más básicas, incluso entre los agricultores africanos. En lo que es un punto de vista más tradicional, Guy Bois considera que, entre 1300 y 1500, el modo de producción feudal decayó al mismo tiempo que aparecía el capitalismo[4]: en otras palabras, el periodo anterior a la expansión de Europa hacia el Nuevo Mundo o la India y las Indias Orientales, la expansión de la producción mercantil y del saqueo. No obstante, no está claro que el «capitalismo» proporcionara a los conquistadores españoles y portugueses del Nuevo Mundo una gran superioridad sobre los conquistados, desde luego ni moral ni éticamente, excepto en que tenían barcos, caballos y espadas, y, más tarde, los mosquetones y la propia escritura fueron ventajas adicionales. En la India, prácticamente las únicas ventajas iniciales de los europeos eran sus armas y relojes más avanzados.

¿Qué ha ocurrido aquí? Una serie de transformaciones producidas a lo largo del tiempo se resumen como el paso de un estado del mundo a otro, del feudalismo al capitalismo. No quiero decir que un enfoque gradualista sea preferible a uno revolucionario o cataclísmico; no obstante, la forma en que la transición se caracteriza tiende a identificar determinadas relaciones sociales con determinados sistemas de producción o formas de gobierno de *forma exclusiva*. En muchos sentidos esta tendencia resulta simplista, pues refuerza las ideas de la singularidad y del milagro. Para un periodo muy anterior, los problemas que conlleva este enfoque se ponen claramente de manifiesto en las discusiones sobre la naturaleza del comercio asirio ya en el siglo XIX a.e.c. y antes, en las que los intentos de negar la presencia y la importancia de empresarios, del dinero y del mercado (incluso en momentos escogidos de la historia e incluso en formas diferentes de las posteriores) parecen exagerar las diferencias y «primitivizar» no sólo la antigua economía, sino el mundo antiguo en su conjunto[5]. La misma tendencia se observa en la búsqueda de paralelismos antropológicos para los rituales de la antigua Grecia entre los aborígenes australianos (por ejemplo, en la admirable obra de los estudiosos del

mundo clásico de Cambridge Cornford y Harrison), soslayando sus afinidades con los ritos de iniciación contemporáneos de la orden masónica o el ritual de la misa.

Esta tendencia se ilustra con referencia a un fascinante y erudito artículo del geógrafo Wheatley sobre el comercio en Asia sudoriental, publicado en un volumen titulado *Ancient Civilization and Trade*[6]. Esta aportación, que sugiere que el comercio transatlántico de los mercaderes indios debilitó la estructura de las sociedades en la península, conduciendo a su ulterior «brahmanización», lleva el subtítulo «De la reciprocidad a la redistribución». Desde luego, estas categorías de intercambio se utilizan de manera habitual en la antropología y en la historia cultural y fueron difundidas por las valiosas obras de Karl Polanyi, cuyo enfoque sustantivo a la economía (los mercados eran instituciones concretas) representa, de un lado, un rechazo de la economía clásica y, de otro, una modificación de la teoría marxista y otras teorías de la misma índole. Sin pretender aceptar la aplicación de toda la teoría económica clásica a las economías no industriales, cabría preguntarse si, al menos a cierto nivel, las actividades comerciales de los europeos cristianos, que, en el caso de los portugueses, llegaron hasta el océano Índico, realmente eran tan diferentes, al menos en sus fases iniciales, de las de los árabes y los indios que las precedieron. Esto es, lo suficientemente distintas como para excluir a unas de la categoría de «comercio» y a las otras de la de «redistribución».

En la práctica, la mayoría de los estudiosos tratan factores como el dinero, la redistribución, el trabajo asalariado y la actividad capitalista como variables presentes en sistemas socioeconómicos muy diferentes, pero como «dominantes» en ciertas formas. No obstante, una vez se admite esto, el problema de la explicación toma un cariz muy distinto y la determinación de los factores que propiciaron el milagro ya no es tanto una cuestión de singularidad como de alcance, de énfasis o de puntos porcentuales.

Hay otro factor que sugiere la necesidad de llevar a cabo una revisión radical. Ahora que la «supremacía de Europa occidental»

se ve amenazada por la rápida industrialización de otras partes del mundo y que está empezando a considerarse más bien de corta duración, producto de una organización social concreta y no un logro moral general, merece la pena examinar de nuevo algunos de los supuestos básicos: revaluar qué hay que explicar, antes de buscar una explicación. Un enfoque escéptico de la experiencia europea parece justificado por el gran número de países que están experimentando una modernización industrial y que seguramente adelantarán a Occidente en ciertos aspectos en un futuro próximo, si es que no lo han hecho ya. Es cierto que esta situación puede «explicarse» afirmando que iniciar es una cosa, y desarrollar, otra. Pero esta tesis no se asienta en una interpretación de rasgos interconectados sino en la validez de una distinción radical entre ambos, combinada con una certidumbre sobre la periodización propia que una breve reflexión pondría en tela de juicio. En cualquier caso, buena parte del argumento de la «singularidad» implica la imposibilidad de una transformación económica semejante en otros lugares si no se han producido cambios sustanciales en la mentalidad o en la estructura social. Los presentes acontecimientos en el Lejano Oriente, así como los estudios de culturas anteriores, no confirman, por ejemplo, la posición especial del protestantismo en relación con la actividad empresarial[7]. Es cierto que el catolicismo, como el islam y el judaísmo, prohibía la usura. No obstante, había miembros de las tres religiones que practicaron la actividad mercantil, y era relativamente fácil soslayar la prohibición.

Mi sugerencia de la necesidad de una revaluación es programática. Sin duda, algún historiador de la cultura no occidental acabará llevando a cabo esa tarea. Pero para la discusión actual ofrezco varias observaciones generales del tipo «notas para...». La aproximación será principalmente económica puesto que así es como en general se ha caracterizado la transformación, aunque, en mi opinión, un elemento importante de la modernización de Europa occidental (y que están adoptando rápidamente otras grandes civilizaciones que ya habían hecho aportaciones sustan-

ciales a estos procesos) radica en los cambios en los modos de comunicación, además de en los modos de producción y transporte, y en el paso a formas de pensar y actuar más seculares que las que se fomentaban en el periodo del humanismo o en el Renacimiento, así como antes y en otros lugares.

Al considerar los desarrollos que se produjeron en Europa occidental, deberíamos recordar el relativo atraso del continente en la Baja Edad Media, a pesar de que la civilización romana y la religión cristiana habían incorporado los beneficios el mundo mediterráneo, a través del cual se difundieron muchos de los avances tecnológicos básicos, y algunos de los intelectuales, del este, de Persia, la India y China. Examinando la Europa medieval, un autor ha caracterizado los distintos sistemas socioeconómicos de la España cristiana y la islámica entre la conquista musulmana en el 615 y el año 1300 en los siguientes términos: «Un bloque, islámico, dominante hasta el siglo XI, consistía en una sociedad "urbana-artesanal" en expansión, completamente implantada en una extensa red económica. El otro bloque, cristiano, fue durante la mayor parte del mismo periodo una región fuertemente ruralizada que por el momento podemos caracterizar como "estática-agraria"»[8]. Como han señalado los medievalistas cada vez más en años recientes, los siglos XI y XII fueron un periodo de dinámico crecimiento[9]. Pero es que el punto de partida estaba en casi todos los aspectos muy por detrás de las principales civilizaciones de Asia, un hecho que resultó evidente en el momento de los primeros contactos europeos; escribiendo sobre la llegada de los europeos al océano Índico en el siglo XVI, el historiador estadounidense Pearson señala el impacto relativamente pequeño que tuvieron al comienzo[10].

Si bien la naturaleza de la mano de obra es una característica decisiva de todas las economías políticas, no acepto la noción de que el predominio de una relación determinada fuera un obstáculo insalvable para otras formas de producción, incluso industriales, aunque sí habría podido inhibir su adopción. La mayoría de las sociedades tienen una mezcla de explotaciones agrícolas, lo

que abre muchas posibilidades. Tomemos el caso de África en los tiempos recientes. Antes de 1900 no existía un mercado de trabajo «libre» en el norte de Ghana. En la agricultura de subsistencia, en sociedades acéfalas, la gente trabajaba en las granjas de los demás en ciertas épocas del año, principalmente, aunque no sólo, siguiendo el principio de la reciprocidad: se les recompensaba con comida y bebida, cuyos ingredientes el agricultor había tenido que comprar con cauris en el mercado local. Si en el reino centralizado de la zona un jefe pedía ayuda, era obligado prestársela, y la reciprocidad no se planteaba en los mismos términos. Quizá él correspondería de otras maneras, pero la línea entre explotación y reciprocidad con frecuencia es borrosa. Además, estaba el trabajo esclavo, así como un activo comercio de tejidos, nuez de cola y otros bienes. La minería de metales preciosos y de sal la llevaban a cabo tanto emprendedores individuales como asalariados y esclavos. En los telares se producía con métodos modernizados artículos que se consumían tanto localmente como en otros lugares. Parte de la mano de obra era retribuida o se la recompensaba de alguna manera. No había muchas dificultades a la hora de trabajar en empresas «capitalistas» en las minas o en explotaciones de cacao[11].

La actividad mercantil estaba extendida en África —lo mismo que, con mayor complejidad, en la India. Así que, ¿había algo fundamental en la sociedad india —no nos limitemos a la economía— que impidiese el desarrollo de la producción industrial? Escribiendo sobre el norte del subcontinente durante el periodo mogol, el historiador Raychauduri se siente tentado de conjeturar que las industrias del Estado que producían para la corte, las *karkhanas*, podrían haber avanzado en la dirección de la mecanización y haberse convertido en fábricas del Estado que sirvieran de modelo para la industrialización moderna de la India, si la conquista británica no hubiera acabado con ellas[12]. Esto es especulación, pero hay otros aspectos que apuntan en una dirección parecida. «Recibir sus ingresos en dinero contribuyó a vincular a los campesinos más lejanos a la red de intercambio»[13]; en la relación

comerciante-artesano existían «rasgos capitalistas», aunque estrechamente interrelacionados con la solidaridad de casta previa.

Respecto al norte de la India, otro historiador, Chandra, señala el desarrollo de una economía monetaria bajo el régimen mogol del siglo XVII. Desde mucho antes se practicaba un extenso comercio marítimo, lo que implicaba producción para exportar, basada principalmente en la economía doméstica, pero en la que también participaban comerciantes y prestamistas, mercaderes y banqueros. Este comercio no era marginal en ningún sentido. Cuando los europeos llegaron a la India, a uno de aquellos comerciantes, que contaba con sucursales en varias ciudades y fletaba embarcaciones europeas, se le tenía por el más rico del mundo[14]. Descubrieron varias ciudades tan grandes como Londres o París, o incluso mayores. Habían experimentado un gran desarrollo el capitalismo mercantil, la economía monetaria y la producción para el mercado, así como una amplia variedad de artesanías. En cualquier caso, la noción de desarrollo de tales actividades en este periodo ha de interpretarse como «expansión», pues si bien está claro que las ventas de tierra aumentaron, ya llevaban produciéndose mucho tiempo. Y lo mismo ocurría con las demás características de la economía. Fue la magnitud lo que aumentó.

¿Y qué ocurría con la producción, a diferencia de la distribución? En el antiguo Oriente Próximo, la producción industrial sólo existía a pequeña escala y la economía era básicamente agrícola. Hasta la Edad Media musulmana, según el orientalista Oppenheim, la producción fuera de los hogares consistía en el hilado de tejidos y otras actividades relacionadas, pero se llevaba a cabo principalmente en los talleres de las «grandes organizaciones»[15]. En otros lugares estaba más industrializada. Parece que la mano de obra era en parte esclava y en parte libre. En el mundo antiguo de Grecia y Roma, la mano de obra de los talleres con frecuencia era esclava. En la Roma de Augusto, las prósperas alfarerías de Arezzo, que producían la nueva *terra sigillata* (cerámica sellada), sólo empleaban esclavos; cincuenta y ocho es el mayor número conocido en un solo establecimiento[16]. Cuando la producción se

trasladó a la Galia, pasó a manos de artesanos independientes que trabajaban en empresas más pequeñas principalmente con mano de obra libre[17]. En épocas posteriores del Imperio Romano, las factorías estatales que se dedicaban a la producción directa de artículos como uniformes y armas para el ejército utilizaban mano de obra servil en un sentido más general, pues la distinción entre la esclavitud y otras formas de trabajo no voluntario prácticamente había desaparecido. Así pues, existían todas estas formas de trabajo.

En la India las cosas no eran muy distintas. En la producción de tejidos intervenían la casta servil de los intocables, pero también grupos no serviles como los shudrás. El comercio estaba en manos de grupos especializados de musulmanes e hindúes —los *vanias*—, muy numerosos y activos en Gujarat. Es cierto que, en términos de la jerarquía social, estaban por debajo de los sacerdotes y los guerreros en la escala religiosa, y por supuesto de los gobernantes, pero ello no pareció inhibir sus actividades de forma significativa. Pearson pone de relieve su facilidad para adaptarse a las muy diferentes condiciones en las que operaban, pues eran dinámicos y estaban abiertos a nuevas ideas[18].

El mismo dinamismo se observa en la manufactura. Igual que los chinos adoptaron temas decorativos del extranjero, los incorporaron a los diseños de su porcelana y más tarde los modificaron para el mercado de exportación[19], los indios actuaron de forma parecida con sus tejidos de algodón. El atractivo del algodón pintado o chintz para el mercado europeo era tal que los comerciantes británicos y holandeses les informaban sobre los diseños que serían populares en sus materiales, lo que modificó el contenido y el volumen de ese segmento de la industria de exportación, al tiempo que influía en el gusto interno[20].

Mientras que el comercio más antiguo entre la India y Europa se concentraba en las especias y la pimienta, más barata, importadas principalmente por los portugueses y los holandeses, no pasó mucho tiempo antes de que los artículos manufacturados, en concreto los tejidos, constituyeran el grueso de ese comercio: «De co-

merciar con tejidos de la costa de Coromandel, Gujarat y en el archipiélago indonesio, a las compañías europeas les resultó fácil extender sus importaciones hasta la propia Europa»[21]. Primero, llevaron a Londres pequeñas muestras, pero en 1613 parece que el calicó ya era un artículo habitual en las subastas de la Compañía, pues el tejido blanco fino se consideraba apropiado para el mercado «moro», y los calicós pintados, para delicadas colchas y cortinas en Europa. Estos artículos resultaban competitivos porque eran más baratos que el lino local, pero el tejido y el diseño más colorido (el algodón admite el color mejor que el lino o la lana) también ofrecían otras ventajas que resultaron decisivas para el rápido aumento de las ventas en Europa occidental, lo que acabó conduciendo a la imposición de fuertes tasas aduaneras a fin de proteger la seda de producción local en muchos países. En 1684 el número de piezas de tela importadas por la Compañía Inglesa ascendía a más de un millón y medio.

La organización local de la producción textil a esta escala supuso un espectacular incremento de los que intervenían en ella. A principios del siglo XVIII, en Bengala, empleaba a una parte considerable de la población, y los ingresos derivados de los impuestos a comerciantes y tejedores eran sustanciales. La producción estaba organizada en un sistema de subcontratación que normalmente no implicaba el suministro de material a los artesanos pero sí de anticipos de dinero, que los comerciantes obtenían, a su vez, de las compañías comerciales y que se consideraban depósitos sobre los pedidos.

En la India, la producción y la distribución estaban estrechamente interrelacionadas con el sistema de castas. Pero esto no parece haber representado una gran barrera, como Weber y otros suponían. Ni en los comienzos ni en un periodo posterior puede constatarse que el sistema de castas impidiera el desarrollo de la actividad empresarial. Sólo hay que mirar, por ejemplo, a los comerciantes *(baniva)* o los grupos de banqueros, como los Nattukottai Chettiar del sur de la India. Tradicionalmente comerciaban con tejidos y arroz, y desarrollaron lo que se ha descrito como «un

sistema regional de sucursales basado en vínculos de casta y parentesco, en el que los niños realizaban su aprendizaje. Si sus primeros beneficios se consideraban suficientes, se les aceptaba como socios o podían establecer su propia agencia»[22].

Este papel de la familia en el comercio y en las industrias no estaba circunscrito a la India y a Oriente, en general. El examen del número de empresas familiares existentes en Europa en los albores de la industrialización abona la idea de que, desde el punto de vista económico, el individuo aislado (incluso la familia conyugal), por no mencionar al solitario Robinson Crusoe, ayudado por su sirviente negro, no constituye el modelo principal de desarrollo de la empresa. Por otra parte, los empleados son «individualistas» con más frecuencia que los empresarios, pero, en general, esto ha sido así en el caso de los pobres, y en especial de los jornaleros sin tierra. Tradicionalmente, tanto en China como en la India, eran los ricos los que vivían en familias extensas, y los pobres, en familias troncales. *La saga de los Forsyte*, *Dallas*, *Dinastía* son historias de dinastías empresariales.

El «familismo» en sus diversas formas no supone un obstáculo para la industrialización. De hecho, la empresa puede intentar imitar a la familia. Uno de los aspectos interesantes de la industrialización japonesa es el deliberado fomento de los ideales familiares en la medida en que los directores tratan de inculcar un respeto casi filial a sus empleados. En muchas sociedades hay organizaciones en las que las relaciones de igualdad y desigualdad se expresan en términos de parentesco. Como Dios, el jefe es el padre (o el abuelo) de su pueblo; los miembros de los sindicatos son hermanos además de compañeros. Difícilmente podría afirmarse que en todos estos casos el parentesco servía para disimilar la «verdadera» naturaleza de la relación. Sin embargo, no hay duda de que a muchos directores les gustaría que sus organizaciones funcionaran como «una familia feliz» en vez de verse divididas por conflictos sobre los salarios y las condiciones de trabajo. Y en Japón las ideas del empleo para toda la vida, del paternalismo patronal, del «vivir y prosperar juntos» fueron fomentadas por la di-

rección de las empresas específicamente para contrarrestar la influencia del sindicalismo marxista, además de para promover el desarrollo industrial. Tuvieron un éxito extraordinario en sus dos objetivos.

Desde el punto de vista más general de la economía —y, en último término, el argumento se refiere al desarrollo económico—, China estaba en una situación similar a la de India (no sólo con respecto a la importancia de la empresa familiar). Al final de la Edad Media, algunas zonas de ese vasto país estaban más avanzadas desde un punto de vista protoindustrial que Europa. Cuando Marco Polo visitó la capital meridional en el siglo XIII, Hangchow le pareció la ciudad más grande del mundo, y que su economía y vida social sobrepasaban a las europeas en aquel momento. Estos desarrollos no se vieron obstaculizados ni por el sistema de parentesco, ni por la sociedad «asiática» ni por la ausencia de una ética económica apropiada. «En su gran mayoría, los chinos estuvieron básicamente bien alimentados y vestidos y habitaron en casas adecuadas durante la mayor parte de su historia... (comían lo suficiente y se sentían lo bastante seguros en cuanto a su supervivencia como para dedicar su atención a otras cosas que no fueran ese problema primario)»[23]. En parte, ello obedecía al hecho de que los campesinos chinos tenían que pagar a su gobierno unos impuestos relativamente bajos, seguramente porque el gasto en «defensa» era reducido (al contrario que en la fragmentada Europa), lo mismo que la cantidad necesaria para sostener otras «grandes organizaciones», como las religiosas. No existía el «diezmo»; las ofrendas a los dioses eran más voluntarias.

La producción textil estaba extendida, principalmente en el campo, y empleaba tanto mano de obra doméstica como asalariada. Había comerciantes que competían por minimizar sus pérdidas y maximizar sus beneficios. En muchos sentidos, los campesinos de las comunidades rurales actuaban de formas no del todo distintas de como lo hacían en otras zonas de Asia y Europa. Al decir esto no pretendo introducir una visión eurocéntrica en China, sino más bien defender lo contrario: la necesidad de mirar los

desarrollos en Europa desde una perspectiva más amplia, de tomar un punto de partida diferente. Lejos de estar marcado por el estancamiento que se asocia con la producción asiática, el régimen centralizado impuso un mínimo de restricciones a sus habitantes, dejándoles libertad de elección en situaciones de mercado competitivo:

> Durante casi dos mil años, un individuo podía vender su trabajo en el mercado libre o venderse a sí mismo, o a un miembro de su familia, en el mercado de esclavos. Un esclavo podía poner término a su condición comprando su libertad. Una persona podía adquirir tierra comprándola o por otros medios, arrendándola o trabajándola. Quienes disponían de capital podían invertirlo de distintas maneras[24].

Los campesinos también se dedicaban a quehaceres no agrícolas y trabajaban para el mercado; había talleres y fábricas, antes del siglo XV con frecuencia organizados por el Estado. La Dependencia de Tejido y Teñido contaba con veinticinco grandes talleres que producían distintos tipos de paño de seda. Durante las dinastías Tang (616-907) y Song (960-1279), el gobierno reclutó trabajadores en el mercado libre; mientras que algunas industrias, especialmente las relacionadas con la producción de armas, estaban en manos del Estado, otras, como las minas y las fundiciones de hierro, con frecuencia eran privadas. En otras zonas, la industria pública y privada producía objetos parecidos, y la primera fue dejando espacio a la segunda, en especial después del siglo XV, cuando ésta fue capaz de producir lo suficiente[25].

En China la industria textil fue una actividad secundaria estacional durante más de dos mil años, estimulada no sólo por las necesidades locales sino por el hecho de que, durante la mayor parte de su historia, el gobierno recogía tributos en especie, en forma de tejidos, que después podía exportar. Hasta el siglo XII, éstos fueron de seda o de fibra vegetal, pues no se disponía de algodón. Pero los artesanos y las fábricas de las ciudades también

producían seda de mejor calidad, que se exportaba a Europa, donde acabó fabricándose, hasta que fue desplazada por la producción de algodón, originaria de la India. Lo mismo ocurrió con la primera mecanización, por ejemplo, en el caso de las devanadoras accionadas por agua, que se emplearon primero en Lucca y después en Bolonia y el norte de Italia. Más tarde serían llevadas subrepticiamente a Inglaterra, donde fueron utilizadas en los comienzos de la Revolución Industrial. Por consiguiente, sería más apropiado considerar muchos siglos en términos continentales y referirnos a un movimiento euroasiático, en vez de europeo.

CAPÍTULO 3

ASPECTOS DOMÉSTICOS DEL «MILAGRO»

La familia y el parentesco han desempeñado un importante papel en los análisis del milagro europeo. Por ejemplo, el sociólogo estadounidense Talcott Parsons considera que el desarrollo del capitalismo está vinculado a la «familia pequeña», en contraste con el de otras sociedades: un ejemplo de la tendencia «capitalista» hacia el individualismo, en oposición al anterior «colectivismo». Esta tesis fue adoptada con entusiasmo por los demógrafos históricos, en particular por los asociados con el trabajo pionero de Laslett y el Grupo de Cambridge, que ponían gran énfasis en la existencia de la línea trazada por el estadístico John Hajnal, que excluía gran parte del sur de Europa de la «pauta europea de matrimonio», que, en su opinión, favoreció el desarrollo del capitalismo, especialmente en los países del Atlántico.

Ya he examinado varios aspectos de esta tesis[1], pero aquí voy a concentrarme en dos. La atenuación del parentesco y el auge del individualismo son dos temas interrelacionados que han resultado fundamentales para la forma en que los occidentales (académicos

y no académicos) consideraban los procesos que condujeron a la modernización en Europa y a su presunto retraso en Oriente. Han recibido especial relieve en los análisis de los demógrafos al menos desde los escritos de Malthus[2], de finales del siglo XVIII. Malthus es una figura clave en este ámbito, y volveremos a él más tarde; siguiendo su distinción entre los modos de control de la población empleados en el este y el oeste, muchos los han considerado relacionados con la naturaleza de la transición demográfica en Occidente. Pero esos factores también han resultado decisivos para el enfoque adoptado por historiadores, teóricos sociales y otros estudiosos relacionados, que los han vinculado a las nociones de racionalidad (al menos, «racionalidad occidental»), maximización económica y espíritu emprendedor. Como son fundamentales en muchos planteamientos explicativos, hay que examinarlos con especial atención, pues algunos de esos usos parecen haber resultado engañosos para los estudios de la población.

Si consideramos el amplio periodo histórico que comienza en el año 1000 de nuestra era, es indudable que se ha producido una atenuación lateral de los vínculos de parentesco, pues las redes más amplias y los grupos mayores de parentesco —de personas que se reconocen relacionadas en virtud de lazos de sangre y matrimonio— han perdido importancia. ¿Qué efecto ha tenido el debilitamiento de esos lazos sobre la «población»? En otras palabras: la existencia de amplios grupos o líneas de parentesco (y su carácter) ¿repercute en las decisiones sobre el número o el sexo de los hijos?

Grupos de parentesco

Veamos primero los grandes grupos de parentesco clasificados como clanes o linajes, ya sean patrilineales (como la *gens* romana) o matrilineales (como el *abusua* de los asante de África occidental), y, por otro lado, diversas formas de parentesco bilateral, como las de la Inglaterra anglosajona. En primer lugar, se ha afirmado que tales grupos de parentesco (linajes) buscan extender su influencia

y, por tanto, hacerse más numerosos. Ésa es una posibilidad teórica, aunque resulta difícil ver qué forma concreta tomaría esta aspiración, si no es en el plano de una ideología o interés inculcados a determinados miembros del grupo e internalizados por ellos. Las decisiones sobre la reproducción necesariamente implican a un individuo o una pareja, que en un determinado momento se preocupan por los recursos, aunque pueden recibir algunos estímulos de sus parientes próximos. Pero incluso en las sociedades de linajes esas presiones se producen en el contexto de un grupo reducido —la «familia» lineal, que hasta los últimos cien años debió de ocupar una posición tan central como en sociedades anteriores.

Los grupos de parentesco más amplios con frecuencia emplean una terminología «clasificatoria» que en apariencia denota identidades colectivas. Por ejemplo, un individuo puede llamar «madre» a las esposas de los hermanos de su padre, como también a todas las esposas de los miembros del linaje o clan de la misma generación; de igual forma, las esposas de los hermanos son las esposas de uno. En el siglo XIX algunos estudiosos supusieron que ello entrañaba acuerdos colectivos sobre las relaciones sexuales o el cuidado de los niños, pero la investigación de campo arroja dudas sobre si fue así alguna vez. Entre los LoDagaa del norte de Ghana, en determinadas circunstancias se permitía el acceso sexual a la esposa de un hermano gemelo, unión que, en esencia, es comparable a la práctica del hombre que duerme con la esposa del hijo, conocida como *chokhatch* entre los eslavos. Por lo demás, los derechos sexuales eran particulares, lo mismo que el cuidado de los niños. Una coesposa por parte de la madre (una «madre») podía encargarse de la lactancia de un niño si se le pedía o de cuidarle si la madre estaba enferma de gravedad o había muerto. Pero aunque era posible designar «madre» (o «esposa») a varias mujeres, la madre concreta que había dado a luz siempre era objeto de un reconocimiento especial; a este nivel pocas veces había confusión de identidades.

Parece dudoso que el carácter de los grupos de parentesco —tanto patrilineales y matrilineales como bilaterales— haya tenido

mucho efecto en las variables demográficas. En el estudio llevado a cabo en Ghana por Goody y Addo[3] la pertenencia a distintos grupos no implicaba una diferencia efectiva en cuanto al número de hijos. Todos los encuestados parecían aspirar a la máxima fertilidad, aun admitiendo la restricción del tabú del acto sexual tras el parto; de hecho, este tabú parece que funcionaba como un medio para maximizar, más que para restringir, la fertilidad durante la lactancia. Pero la mortalidad era elevada, particularmente ente los niños, por lo que si bien se ha visto en África el origen del *Homo sapiens*, su tasa de aumento de la población en el último milenio —así como en los milenios anteriores— ha sido muy gradual (hasta el siglo XX), con densidades de población relativamente bajas en comparación con otros continentes que han estado habitados por periodos de tiempo menos largos, pero cuyas trayectorias socioeconómicas han sido distintas.

En la mayoría de los casos, la presión por reproducirse se ve equilibrada por la preocupación sobre la disponibilidad de los recursos necesarios para establecer una familia, lo que conduce a la elaboración de «estrategias de herencia» específicas. En China, hasta la Segunda Guerra, las familias más pobres tenían menos hijos que las acomodadas porque disponían de menos recursos para ellos. No obstante, las que carecían por completo de recursos quizá estuvieran libres de esos constreñimientos[4].

La existencia de esas estrategias de herencia, que en Eurasia daban prioridad a la transmisión lineal directa sobre la lateral cuando una persona moría, significaba que ya había cierto grado de individualización, una forma de atenuación del parentesco. Los hijos tenían preferencia como herederos sobre los parientes más distantes; de hecho, las hijas tenían prioridad sobre los hijos varones de parientes laterales próximos, lo que individualizaba a esta pequeña unidad como el centro de la herencia. Así pues, los parientes laterales quedaban excluidos, pero esto no significa que fuera deseable tener un gran número de descendientes directos, porque, antes de los días del salario individual, obviamente el acceso a la propiedad necesaria para ganarse la vida estaba restringi-

do; cuanto mayor era el número de hijos *supervivientes*, menor era la parte que le tocaba a cada uno, lo que implicaba la posibilidad de su descenso en la escala social si no podían mantener el nivel de vida esperado. La alternativa a semejante «desgracia» era restringir el número de nacimientos, velando por tener suficientes recursos para los hijos supervivientes, después de que la mortalidad infantil y adolescente se hubiera cobrado sus bajas. Ese cálculo (aunque distintos individuos podían tomar diferentes opciones) ya se daba en las principales sociedades posteriores a la Edad del Bronce de Europa y Asia antes del comienzo del milenio.

Es decir, incluso en las sociedades premodernas se daba y se da algún cálculo de los pros y los contras de aumentar el número de hijos, y esta estrategia de herencia (y de gestión) se llevaba a cabo no al nivel de linaje, clan o parentesco, sino al del grupo doméstico u hogar, como el estudioso ruso Chayanov observó en un trabajo muy controvertido[5]. En otras palabras, en las sociedades campesinas las estrategias de reproducción no implicaban a los grupos de parentesco amplios, sino básicamente a las unidades productivas del nivel inferior, lo mismo que en el día de hoy. Es cierto que, en los hogares campesinos, se tenían en cuenta ciertos intereses más generales de los parientes, pues los familiares más próximos posiblemente también estuvieran cerca espacial y económicamente, en el sentido de tener intereses en la misma parcela de tierra o compartir herramientas y, en ocasiones, el trabajo. Mientras que esas unidades eran (y aún son) algo más grandes que las de muchas comunidades urbanas, lo que realmente ha resultado decisivo para los cálculos individualistas ha sido el paso al empleo remunerado de la gran mayoría de la población. Cada individuo está empleado como una unidad, no (en general) por su familia o linaje. Y los dos cónyuges, así como, llegado el momento, sus hijos, están empleados individualmente.

Esto no era así antes, cuando la educación estaba dirigida a reproducir las comunidades religiosas o de otro tipo, y no al empleo futuro, y el adiestramiento para éste solía tener lugar en el hogar. Todavía hoy se da cierta continuidad, e incluso empresas conjun-

tas en el seno de la familia, especialmente en el sector de la restauración (aunque más en Francia que en Gran Bretaña), y los negocios familiares siguen siendo muy significativos, incluso en los países más capitalistas como Estados Unidos[6]. Pero en la mayoría de los casos cada persona tiene su propio sueldo y es responsable de pagar sus impuestos o de recibir sus beneficios; cada una tiene su relación individual con el Estado y sus órganos.

Las decisiones relativas a la procreación se tomaban a este nivel más que en otros ámbitos sociales intermedios, si bien las presiones más generales pueden favorecer políticas familiares pronatalistas o de otra índole: por ejemplo, concediendo ventajas fiscales a las parejas casadas, con ayudas para los hijos o apoyando a los hogares monoparentales. Pero, en conjunto, estas políticas han sido sorprendentemente irrelevantes, con la notable excepción de la política del hijo único en China, cuya dirección, en general, era aceptada o aceptable. Se ha debatido mucho la diferencia entre los regímenes pronatalistas y los demás (que fomentan la decisión individual), pero con pocas excepciones los efectos sobre las tendencias demográficas parecen haber sido pequeños. Por ejemplo, las diferencias en la estructura familiar entre los regímenes que favorecen políticas colectivistas (socialistas) o individualistas (capitalistas) son mucho menos marcadas de lo que dan a entender bastantes teorías. Tampoco ha habido una gran divergencia entre Europa (u Occidente), considerada representativa de la segunda política, y Asia (u Oriente), donde prevalecería la primera.

El parentesco

No obstante, aunque los grupos amplios prácticamente desaparecen, no está claro que se hayan atenuado los vínculos que unen a los grupos más pequeños, las familias; de hecho, lo contrario es lo que muchas veces afirman los historiadores en cuya opinión los lazos afectivos conyugales y familiares, e incluso paternales y con el hogar en un sentido amplio, se han desarrollado en los tiempos

modernos. Resulta difícil evaluar las pruebas de semejante afirmación; mientras que los lazos más amplios se han contraído, los más estrechos puede que se hayan reforzado en algunos sentidos, aunque en la mayoría de los casos ya no constituyan las relaciones básicas de producción, como ocurría en el pasado y sigue ocurriendo en la mayoría de las comunidades agrícolas. La ausencia de ese vínculo tiende a liberar a la pareja individual de tener que tomar en cuenta las presiones de la familia más amplia a la hora de decidir sobre el matrimonio, el divorcio y la procreación. Puede haber una cierta presión en pro de mantener la distinción entre el matrimonio y otras uniones sexuales (concubinato en algunas terminologías, aunque esta palabra hace cargar a la mujer con el estigma de la ilegitimidad), es decir, de formalizar una unión. Por otra parte, no está claro si tales presiones en algún momento fueron muy importantes para la procreación. Los padres y los abuelos pueden expresar su deseo de progenie y, así, reforzar la propensión natalista. De hecho, todavía pueden ser un factor menor en la toma de decisiones. Pero es dudoso que los parientes más distantes alguna vez fueran muy significativos en este contexto.

Parece que en Asia y Europa había muchas semejanzas en la estructura familiar, y, en este sentido, a pesar de las afirmaciones de Malthus y de muchos otros binaristas este-oeste, las tendencias demográficas han seguido la misma línea general[7]. Los demógrafos han tendido a poner de relieve las diferencias más que las semejanzas, y ello les ha conducido a ignorar las convergencias. Hablaré de ellas más adelante, al tratar el individualismo. Un caso de prueba interesante es fijarse en la diferencia entre los regímenes socialistas y capitalistas, tanto entre Oriente y Occidente como en el interior de éstos, un tema al que volveré al tratar las opiniones de Malthus sobre China. De nuevo, las diferencias generales en las tendencias demográficas en relación con el parentesco no han sido llamativas, a pesar de la predilección ideológica por el colectivismo en Oriente y por el individualismo en Occidente. Pero las unidades de producción colectivas, tales como granjas, comunas o

cooperativas, no han fomentado vínculos de parentesco más amplios; todo lo contrario. La unidad de producción ha sido el foco de los lazos colectivos; en su interior la tendencia es que los miembros sean tratados de forma más o menos individual. Una de las principales funciones de la familia en otros regímenes, no sólo en el capitalista, ha sido la transmisión de la propiedad, tanto material como inmaterial (el capital simbólico), a través de generaciones. Los programas socialistas se han propuesto específicamente modificar esas desigualdades heredadas entre individuos y familias, y, en los estados comunistas, abolirlas por completo, no sólo en relación con los medios de producción, que, en cualquier caso, ya no estaban bajo el control directo de la familia. No obstante, este programa contradecía las tendencias en el interior de la unidad de reproducción, lo que incluso pudo ser un factor que contribuyera a la caída de esos regímenes, al reducir los objetivos de acumulación de bienes inhibiendo la transferencia intrafamiliar.

Como consecuencia, las nociones de colectivización al nivel económico no han ido acompañadas de un énfasis en el grupo de parentesco más amplio, bien en forma de familia extensa o de clan. Ideológicamente, muchos socialistas volvían la vista a un presunto estado de cosas anterior, cuando grandes grupos de parentesco tenían en común la propiedad: el comunismo primitivo, como lo describe el abogado estadounidense L. H. Morgan en su *Ancient Society*, de donde lo tomaron Marx y Engels. Por lo que respecta a la familia, se decía que, en el pasado, incluso eran comunes los derechos sobre las mujeres, lo mismo que sobre la tierra.

Sabemos que esas afirmaciones sobre el pasado distante son imaginarias. Desde luego, los grupos de parentesco eran más amplios en la mayoría de las sociedades preindustriales, pero en su núcleo siempre se hallaban hogares o «familias» relativamente pequeños, que eran la unidad significativa de producción y, lo que es más importante, de reproducción. No está demostrado que los grupos de parentesco amplios fueran acompañados de hogares

numerosos (la llamada «familia extensa»), excepto en la medida en que, en las comunidades agrícolas relativamente estables, un gran número de parientes se reúnen inevitablemente en la proximidad de alguien, a veces en la misma casa. Lo que desapareció en el curso del tiempo fue el grupo de parentesco numeroso, pues muchas de sus funciones pasaron a ser desempeñadas por el Estado o por la Iglesia.

El individualismo

El otro gran tópico, estrechamente relacionado con el primero, es el del auge del individualismo. Occidente se ha apropiado del individualismo (considerado básicamente un atributo masculino) como un concepto que supuestamente explicaría el espíritu de empresa y la modernización de Europa occidental, donde es una característica típica del varón aventurero que se va a vivir a la frontera. Este argumento ha sido adoptado por muchos historiadores y sociólogos en relación con la aparición de esta cualidad en Europa en la época de la Reforma. La tesis lleva el sello de intelectuales como los sociólogos del siglo XIX Durkheim y Spencer, pero también se hace eco de concepciones populares del pasado. En sus libros sobre la Inglaterra tudor, los historiadores Thomas y Macfarlane veían la aparición del individualismo económico en el siglo XVI unida a las actitudes hacia la magia y la brujería[8]. El problema de ese argumento no es tanto que sea completamente erróneo —no hay duda de que se produjeron cambios importantes en esta época— como que el concepto es inadecuado para explicar esos cambios. Macfarlane trata de resolver el problema buscando los orígenes del individualismo en una Inglaterra anterior. Se ha descubierto «individualismo» en épocas anteriores, no sólo en Inglaterra, sino en toda Europa occidental. Parte del interés del historiador de la religión John Bossy radica en su opinión de que la teoría sacramental del matrimonio de la Iglesia católica tenía «implicaciones individualistas», en las que el derecho canóni-

co ha hecho hincapié aproximadamente desde el 1300[9]. El historiador Sheehan[10] también insiste en las implicaciones individualistas de la teoría consensual del matrimonio adoptada por Alejandro III y por Inocencio III, y desarrollada por canonistas y teólogos desde el siglo XII hasta el XIV. Por lo tanto, el individualismo no fue un invento de la Reforma. No obstante, según Weber, lo fomentó el protestantismo calvinista. Esta rama del protestantismo se caracterizaba por un individualismo religioso cuyo origen estaba en el convencimiento de que el creyente no necesitaba intermediarios espirituales con Dios (como en el catolicismo) y por lo tanto el paisaje mental de esas personas estaba marcado por la confianza en sí mismas y la autonomía de criterio. Weber pensaba que los individuos que se guiaban por su conciencia eran más proclives a asumir riesgos.

La asociación del individualismo con la Europa y la América posteriores ha sido aceptada por muchos historiadores occidentales, si no por la mayoría. Pero resulta muy difícil, en el mejor de los casos, definir el individualismo con fines analíticos, y su papel difiere en distintos contextos. Posee facetas político-jurídicas, económicas, familiares e incluso religiosas. El aspecto político está asociado con la idea de democracia en oposición al despotismo oriental, los imperios y el autoritarismo; temporalmente, se remonta a las ciudades-estado de la antigua Grecia (a pesar de sus esporádicos tiranos y esclavos perpetuos). Permitir que los individuos voten o sean consultados de otras formas podría considerarse más individualista. Les daba la oportunidad de expresar sus opiniones personales y no verse reducidos a aceptar formas autoritarias de gobierno. Pero la consulta existía en otros lugares; la democracia no se desarrolló sólo en Europa —e incluso ahí no lo hizo hasta el siglo XVIII. En Europa no se estableció de forma permanente ninguna tradición de democracia política que siguiera las huellas de la antigüedad, salvo en la mente y en las obras de posteriores eruditos europeos (y quizá entre piratas, rebeldes y otros grupos marginales). Desde luego, se tenían en cuenta las opiniones de la gente, pero igual que en la mayoría de los regímenes.

El «individualismo» económico, el espíritu emprendedor, es un rasgo de los comerciantes en todas partes, no sólo una herencia europea ejemplificada en Robinson Crusoe; caracterizó la búsqueda de metales tras la Edad del Bronce, el intercambio de mercancías con extranjeros y muchas otras transacciones que se llevaban a cabo por todo el mundo. El individualismo, especialmente cuando se aplica a Europa, frecuentemente se asocia con la «racionalidad» y la capacidad para elaborar el mejor plan de acción (que, según se piensa, la colectividad puede desvirtuar). Junto con la capacidad para la innovación y la exploración, los estudiosos europeos las consideran atributos de sus sociedades cuando intentan explicar los orígenes del «capitalismo» en Occidente. Pero resulta tan difícil llegar a una definición general de la racionalidad como de la individualidad y, en cualquier caso, se encuentra en determinados contextos en todas las sociedades, lo mismo que el individualismo.

Respecto a la familia, la noción de individualismo está ligada a la familia nuclear, en contraste con la «familia extensa» o incluso el clan o el linaje. Se la vincula a la supuestamente única familia occidental y, según algunos estudiosos, tiene su origen en los antiguos indoeuropeos. Mann y otros la asocian con la agricultura regada por la lluvia (no por irrigación), con bosques y asentamientos dispersos, los tradicionales factores geográficos que a su vez condujeron a la propiedad privada y el capitalismo.

Estos argumentos sobre la relación de la familia, el individualismo y la racionalidad con el desarrollo, tanto en la esfera demográfica como en la económica, se han suscitado en el Gran Debate, en el que han participados numerosos historiadores, científicos sociales y demógrafos europeos, a los que han seguido algunos en Asia, que se han preguntado por qué Occidente alcanzó la modernización, el capitalismo y la industrialización, y Oriente no (al menos, no al mismo tiempo). Los aspectos demográficos de este interés y su implicación para la historia de la familia con frecuencia se expresan en términos maltusianos, especialmente en el contraste entre Europa y China. Desde luego, la idea de que Europa

era más individualista en su concepción del mundo no era privativa de Malthus y los demógrafos. Como hemos señalado, en América quedó asociada a «la frontera» (como si sólo allí se hubiera sentido la llamada de la frontera). A un nivel histórico más general, se dio tempranamente en Grecia y sus sucesores, en oposición al Oriente «despótico» o arbitrario, o, en términos ecológicos, en la agricultura regada por la lluvia de Occidente frente al control de la irrigación, necesaria en el árido Oriente. Más tarde, los sistemas occidentales se caracterizaron por el feudalismo descentralizado, en el que la propiedad señorial evolucionó hacia la propiedad privada, en contraste con el este, según Weber y muchos otros, donde el monarca conservó la propiedad en sus manos.

Éste es el argumento que presenta Mann en su libro *Las fuentes del poder social*[11], que sitúa el origen del individualismo europeo en el campesino europeo de la Edad del Hierro. Aquellos indoeuropeos habían aprendido de las civilizaciones de Oriente Próximo y del mundo clásico, pero no estaban sometidos a las mismas limitaciones. El individualismo también se asocia —como en el caso del antropólogo Louis Dumont— con el cristianismo; esa religión, sostiene (siguiendo a Weber), favoreció el «comportamiento ético individual». En su opinión, estos factores hicieron a Europa particularmente favorable al advenimiento del capitalismo. El argumento, más ecológico, de Eric Jones en *El milagro europeo*[12] también se sustenta en el mismo tema: que la agricultura extensiva de la Europa primitiva, con sus explotaciones (y familias nucleares) dispersas, produjo «el estilo de vida celular, alto en consumo y energía, y las acciones *individualistas* de las tribus celtas y germánicas»[13]. En consecuencia, sólo los europeos saben cómo conservar los dones de su entorno y no despilfarrarlos «en la mera multiplicación insensata de la vida común», como los chinos que describe Malthus[14]. Esa capacidad se desarrolló con su práctica de un tipo de agricultura más simple que la irrigación.

Semejantes ideas sobre el desarrollo han sido muy criticadas en años recientes por varios estudiosos no europeos que han descu-

bierto «brotes de capitalismo» y, por lo tanto, de individualismo y actividad empresarial en sus propias sociedades; pero su influencia sobre los estudios demográficos y de la familia en Europa ha tardado en hacerse sentir. En el contexto europeo, uno de los críticos más incisivos ha sido el geógrafo estadounidense J. M. Blaut, que sostiene que la noción de que el individualismo, especialmente en relación con los derechos de propiedad, se originó en Roma o en la antigua Germania, y que tales ideas eran desconocidas en las culturas no europeas, es errónea y concuerda con la pretensión colonialista de que los pueblos conquistados no tenían derechos de propiedad (el mito colonial del vacío), por lo que era posible someter sus tierras a las leyes de propiedad europeas, abriendo así el camino a la modernización, la alienación y el desarrollo[15].

Incluso Marx adoptó esa idea, que considera relacionada con la del despotismo oriental (caracterizado por la falta de libertad que acompañó a la occidentalización). La idea también era central en la obra de Weber. Dicha tesis ha sido criticada recientemente por una historiadora japonesa de los samuráis, según la cual, en el periodo tokugawa tardío,

> la presencia de un claro sentido de individualidad resiliente se manifestó en expresiones de autoafirmación caracterizadas por la dignidad y el orgullo. El sentido de individualidad es consustancial con la capacidad para el valor y la deliberación, necesaria para iniciar un cambio... Un profundo sentido de individualidad de esta índole podía, aplicado a un fin social apropiado, contribuir a generar una iniciativa para el cambio social[16].

Comparando el análisis de Weber de la ética protestante con su propio estudio de la cultura samurái, Ikegami concluye que «a partir de una matriz cultural completamente distinta, los samuráis japoneses *también* construyeron una sociedad que propiciaba el autocontrol y la concentración en objetivos a largo plazo, así como una actitud individualista que favorece la asunción de riesgos»[17]. De nuevo, Europa no tenía ese monopolio.

Tal asociación de individualismo con Oriente pone en entredicho la tesis occidental de la singularidad de sus culturas, que ve en la conformidad la característica dominante de las sociedades orientales. En general es cierto que las personas tienden a considerar la conformidad con las normas el rasgo de los «otros», mientras que ellas mismas se suponen gobernadas por criterios racionales individualistas. Por otra parte, la autora de este estudio, Ikegami, insiste en que en la historia japonesa discurre una contracultura que «apoya expresiones y actos individualistas»[18]; lo que denomina «individualismo honorífico» se da frecuentemente en individuos «que se atreven a tomar iniciativas en pro del cambio, al tiempo que asumen significativos riesgos personales y sociales». Ikegami presenta este «individualismo honorífico» como «una forma de "individualismo posesivo": una convicción sobre el yo que se desarrolló entre las élites terratenientes, que necesitaban un firme sentido de autocontrol a la altura de su orgullo por la propiedad de la tierra»[19], lo que trae a la mente la asociación que las filosofías políticas del siglo XVII establecían entre el individualismo y la propiedad de la tierra; el tipo de propiedad iba ligado a la forma de entenderse uno mismo.

Malthus y Oriente

Si esto era así, entonces, lo mismo que Ikegami ha separado la noción de individualismo del contexto occidental, extendiéndola a otras élites terratenientes, se hace necesario extenderla a otras formas de «propiedad» que no estaban necesariamente asociadas con el «capitalismo» o con el «feudalismo». Numerosos observadores de «otras culturas» han aludido al individualismo de los pueblos que han estudiado. El antropólogo Evans-Pritchard identificó este rasgo entre los nuer del sur de Sudán y después muchos otros han hecho lo propio. Está claro que no nos encontramos ante sociedades que experimentan la rapidez del cambio como las europeas o, más tarde, la japonesa, pero sus miembros individuales siempre

tienen que adaptarse a algún cambio (especialmente, de carácter religioso, aunque también a los problemas habituales del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos), por lo que nunca son miembros de sociedades enteramente estáticas[20].

Malthus, el padre fundador de la demografía moderna, está en el centro de estos debates. Para él, la existencia de frenos preventivos al crecimiento de la población, como los que se daban en la Europa moderna, estaba ligada a la noción de control moral, mientras que en otras sociedades operaban frenos positivos (externos) a esos desarrollos a través de una mezcla de miseria y vicio; estos últimos eran en gran medida involuntarios, mientras que el control moral era puramente volitivo, un aspecto de la toma de decisiones racional, basada en la opción individual. En Europa prevalecía este control, mientras que en China sólo existían los frenos del otro tipo.

En su importante estudio sobre China, dos demógrafos, Lee y Feng, refutan el paradigma maltusiano para Oriente, incluida la división binaria entre frenos positivos y preventivos, según la cual los últimos se basan en el matrimonio tardío y en un control moral que sólo se daban en Occidente. Es cierto que los europeos se casaban más tarde, pero, cuando lo hacían, tenían más hijos que los orientales, que eran más «controlados». Esto responde a los argumentos weberiano y maltusiano. No obstante, mantienen el modo binario cuando atribuyen a Asia el control colectivo y a Europa el control individualista. Aparte de la política de hijo único aplicada recientemente por el Estado, las pruebas que aportan parecen desmentir dicha dicotomía. Por ejemplo, las formas del matrimonio chino se describen correctamente como variables, pues fluctúan dependiendo del género, la clase, el nacimiento y las circunstancias individuales. Esta variedad imponía al individuo la selección de la estrategia más apropiada. Lo mismo ocurre con la decisión, no tan infrecuente, de matar a un hijo (normalmente, una hija). No son éstas decisiones colectivas, sino opciones individuales, tomadas por la pareja. Igual que el matrimonio: «Aunque no todos los chinos planifican su fertilidad o controlan la supervi-

vencia de sus hijos, todos planifican el matrimonio de sus hijos»[21]. Tienen que «planificar» el matrimonio puesto que ése es el momento en el que tienen lugar la mayoría de las transacciones de propiedad y cambios residenciales, pero se hace de forma individual en gran medida. Si la pareja casada no está de acuerdo con lo que se propone, puede, como han señalado decisivamente Wolf y Huang[22] y reconocido Lee y Feng[23], recurrir a tácticas para hacer naufragar la unión, lo que significa una fertilidad baja y un fracaso matrimonial más frecuente.

La «planificación familiar —escriben Lee y Feng— va ligada a nuestra creciente capacidad para decidir de forma deliberada... controlar la reproducción» y está unida a «un nuevo sentido del control sobre nosotros mismos y el mundo natural»[24]. Parece que el despertar de esta conciencia está relacionado con «la extensión de la toma de decisiones *individual*, que va asociada a la generalización de las familias pequeñas, el incremento de la alfabetización, la aparición y auge del *individualismo* occidental y la creciente penetración de las economías de mercado»[25]. Algunos estudiosos que acertadamente ven en Europa la cuna de la última fase de la «modernización» atribuyen un origen europeo a la transición demográfica —el paso de unas tasas altas de mortalidad y fertilidad a unas bajas— y consideran que «las raíces europeas del individualismo e incluso el desarrollo europeo del capitalismo del siglo XIX están entrelazados e inscritos en la familia y la estructura demográfica europeas que animaron esas revolucionarias transformaciones económicas y sociales»[26]. Pero la planificación misma no es monopolio de Europa. Como Lee y Feng señalan acerca de China, «la planificación de los sucesos demográficos siempre ha sido una parte importante de la vida»[27]. Contrariamente a la opinión de Malthus, y a la de muchos demógrafos occidentales que le han seguido, el este no se limitaba a sufrir el efecto de frenos «positivos», como las hambrunas. Por el contrario, se practicaba la planificación familiar, lo que permitió que la transición demográfica se produjera finalmente con más rapidez incluso que en Occidente, y que se desarrollara al nivel

de los hogares, aunque siguiera ocurriendo en un contexto de consideraciones más colectivas. Mientas que, en el pasado, los chinos habían controlado la fertilidad (pues la fertilidad marital no era más alta que en Occidente) y matado a sus hijos (principalmente a las hijas) «en respuesta a los dictados de la economía familiar, hoy reducen su fertilidad principalmente en respuesta a las necesidades percibidas y a los categóricos dictados de la economía nacional [la política del hijo único] y, cada vez más, para *maximizar su bienestar familiar*»[28].

No obstante, los autores continúan viendo una gran diferencia con Occidente en que «en China, las decisiones demográficas nunca son individuales»[29]. Han de tenerse en cuenta las necesidades colectivas de la familia y del Estado. El matrimonio «no es un asunto personal» sino familiar. Lee y Feng insisten en que en China «el control deliberado de la fertilidad está incorporado desde hace mucho tiempo en el cálculo de las decisiones conscientes»[30]; no obstante, sin defender la existencia de una conciencia colectiva, sostienen que la tradición actual es el resultado de «nuevas instituciones y nuevos objetivos colectivos, no de nuevas ideas» —en contraste con la situación occidental, que implicaba una extensión revolucionaria de la toma de decisiones individuales desde el matrimonio a la fertilidad. Pero toda esta planificación consciente se considera en primer lugar tradicional (en otras palabras, China se caracterizaba por el reconocimiento temprano de tales frenos) y, en segundo lugar, perteneciente en exclusiva al ámbito familiar (o la comunidad o el Estado) y nunca —sostienen— una prerrogativa individual, como en el individualismo occidental. Sin embargo, con anterioridad los autores habían afirmado, acertadamente en mi opinión, que «el sistema demográfico chino se caracterizaba por una multiplicidad de opciones que *equilibraban el romance con el matrimonio pactado*, la pasión marital con el autocontrol marital y el amor paternal con la decisión de matar o dar a los hijos»[31]. Pero les parece que esta agencia humana se ejerce a nivel colectivo, no individual, aunque yo dudo que se pueda discernir una diferencia efectiva en este caso. Es cierto que la re-

ciente política del hijo único ha sido organizada por el Estado y que constituye su ejemplo principal, pero ¿hasta qué punto es distinta de las tentativas de Rajiv Gandhi en la India o de las políticas natalistas francesa y alemana en Europa? Las estrategias de herencia como la que implica la decisión de adoptar o de matar (ambas básicamente individuales o, en todo caso, conyugales) no se toman al nivel de linaje o de colectivo, sino de los individuos. Aplicar la distinción entre colectivo e individual a un nivel cultural me parece que forma parte de la misma división binaria que Malthus efectuó sobre los controles demográficos; este tema ya lo he tratado en otro lugar en el contexto de los rasgos que supuestamente diferencian a Oriente y a Occidente[32]. En la toma de decisiones, tanto en Oriente como en Occidente, se tenían en cuenta las preferencias individuales relacionadas con la propiedad. Cada uno maximizaba sus oportunidades «dentro de una estructura de oportunidades definida en gran medida por instituciones, intereses e ideologías colectivos»[33]; éstas diferían (con linajes en el caso de los chinos), pero, en todo caso, la agencia humana operaba básicamente a través de actores individuales.

Desde luego, en China, un individuo o una pareja tendría que tener en cuenta las opiniones de otros miembros cercanos de la familia, pero las decisiones últimas las toman las personas o las parejas, no las colectividades. Los autores se refieren a «la estrecha supervisión de la familia colectiva»[34], pero no aportan ninguna prueba de dicha influencia sobre la toma de decisiones y por tanto esta afirmación quizá sea tan «mítica» como las maltusianas. En China fueron las parejas (y los individuos) quienes en último término controlaron la «pasión entre los sexos». Aunque las presiones fueran distintas de las que imperaban en Occidente, parece que caracterizar las europeas como individualistas y las asiáticas como colectivas es caer en el errado binarismo semántico y conceptual de incontables observadores europeos. Como señalan los autores aludiendo a Malthus, ¿no estarán los orientales aceptando los mitos occidentales sobre su propio comportamiento? ¿No equivale a caracterizar una variedad de un régimen de alta presión

demográfica (alta fertilidad, alta mortalidad) como la «estructura china» que Lee y Feng se proponen refutar?[35]

Más en general, el sistema político-económico de China, con sus familias «colectivas», se compara con la «larga tradición de individualismo» imperante en Europa. Ocurre que, en China, los clanes y linajes unilineales que hemos encontrado anteriormente desempeñaron un importante papel en la vida social, mientras que, en Occidente, los grupos de clanes se organizaban bilateralmente (como en los feudos anglosajones) y, en cualquier caso, esos grupos extensos quedaron muy restringidos por la presión de la Iglesia y el Estado[36]. Pero ¿era el contraste tan claro al nivel de la toma de decisiones demográfica? En China, la «mentalidad de familia colectiva», según Lee y Feng, conduce a que la mayoría de las adopciones se realicen dentro del linaje propio[37]. No obstante, cabría sostener que el hecho de que un hombre adoptara al hijo de su hermano a fin de hacerle heredero o «miembro de la familia» era lo opuesto de una mentalidad colectiva: más bien, un enfoque individualista de la herencia. Como afirman los autores, nadie debe quedar sin hijos, y esto se calcula sobre una base *puramente* individual (o de pareja), no colectiva. Los progenitores (o progenitor) adoptivos no estaban maximizando «la utilidad colectiva», sino la ventaja individual. Por ejemplo: «la respuesta a las condiciones económicas podía variar mucho de individuo a individuo»[38]. Así que los autores concluyen, contrariamente a una de las tesis de Malthus, y de sus propias afirmaciones, que «a pesar de su tamaño y de su naturaleza colectiva [el sistema chino] fue capaz de regular el crecimiento de la población primero a través del control familiar y, más tarde, estatal»[39]. Si bien contrastan el control familiar con la «larga tradición de individualismo» europeo, la realidad es que, con independencia de la posición ideológica, las decisiones demográficas en Europa con frecuencia tenían en cuenta los intereses «familiares», al menos hasta la Revolución Industrial, e incluso después en su mayor parte se tomaban en el contexto de relaciones diádicas (pareja, familia), aunque en el siglo XX los salarios individuales, la provisión estatal y las circuns-

tancias familiares permitieron a algunos progenitores «tomarlas solos». En tiempos anteriores el contraste parece menos evidente, excepto por la existencia de grupos (unilineales) de clanes, que parece que dejaron esas decisiones en manos de los grupos familiares (de parientes) más pequeños. Los autores afirman que «la familia extensa y la unidad familiar, no el individuo o la pareja individual, fueron el órgano básico de la toma de decisiones»[40]. Pero la mayoría de las unidades familiares estaban compuestas de parejas y no ofrecen pruebas de otras intervenciones en lo que respecta al comportamiento demográfico. De hecho, esta tesis contradice otras sugerencias en el sentido de que las «estrategias de herencia», individuales o de pareja, se basaban en los hogares «individuales».

En los años sesenta el crecimiento de la población sufrió una explosión sin precedentes en China, que los autores atribuyen al colapso de la unidad tradicional de control de la población con una reducción de la mortalidad y una fertilidad elevada sin contención. Según ellos, la autoridad familiar

> se deterioró después de la Revolución de 1911. Los padres ya no tenían derecho legal a la propiedad de los hijos, se prohibieron los matrimonios pactados y cabría añadir que hubo presiones contra las transacciones matrimoniales y en pro de los «matrimonios por amor». Con el advenimiento del socialismo esas tendencias cobraron fuerza, pero al mismo tiempo, en las unidades de trabajo colectivo, la compensación se estableció principalmente sobre una base individual y no familiar[41].

Con la llegada de las comunas —los colectivos en los que la gente fue obligada a integrarse— en 1958, los individuos ya no tenían que planificar su descendencia como antes. De esta forma, la socialización de los medios de producción significó el abandono de la responsabilidad individual. Cuantos más hijos tenían, más recursos colectivos podían reclamar. He visto esa misma lógica para la reproducción incontrolada en la Ghana de Nkrumah, cuando un amigo me explicó que no le daba reparo tener más hi-

jos, pues el Estado los educaría para que se valieran por sí mismos. En Inglaterra en los años cincuenta se oían opiniones parecidas. En esas condiciones, el control de la fertilidad ha de aplicarse a nivel colectivo. Pero eso no implicó el paso de la ideología individualista a la colectiva (a nivel demográfico); ambos aspectos eran relevantes. Más bien, representó la continuación de las mismas políticas que antes, pero liberadas del constreñimiento de los recursos disponibles por factores sociales —hasta que el Estado intervino.

Desde luego, los esfuerzos colectivos encaminados al control de la fertilidad realizados por las autoridades chinas a mediados del siglo XX tuvieron un gran éxito y contaron con un gran apoyo, aunque los autores comentan que hubo «alguna resistencia familiar individual»[42]. Esta matización parece contradecir la supuesta preponderancia de lo colectivo y la ausencia del individualismo occidental que habría permitido a China controlar su población por cálculo racional. De hecho, los autores insisten en que los padres chinos conocían métodos para ajustar la población que no eran colectivos en este sentido y que «sólo tenían y conservaban a sus hijos cuando les resultaba ventajoso»[43]. Esto parece reforzar el grado de convergencia en la toma de decisiones. De lo contrario, ¿por qué no son aplicables a los chinos de Taiwán, Hong Kong y Singapur las mismas conclusiones relativas al colectivismo? ¿Por qué no son aplicables a la Unión Soviética colectivista y a la Rusia posterior a 1989? Sin embargo, la división binaria nos empuja en otra dirección.

De nuevo, «mientras que la sociedad individualista exigía que la ley protegiera los derechos humanos, la sociedad colectiva exige que el gobierno autocrático imponga los objetivos colectivos»[44]. Esto parece una imprudente generalización inducida por un enfoque excesivamente binario de «la estructura y el comportamiento sociales comparados». Aunque Malthus estaba equivocado al adoptar un enfoque binario a los frenos demográficos, sí tenía razón, afirman, en cuanto a «las distintas orientaciones sociales y políticas de cada sociedad [del este y del oeste]»[45]. Esta

afirmación parece muy cuestionable, especialmente si se tiene en cuenta que la ideología «colectivista» general del gobierno chino procede directamente de fuentes marxistas occidentales y puede considerarse inserta en la difusión de ideas (modernizadoras) occidentales.

En su último capítulo, los autores tratan de corregir su contraste binario, al tiempo que matizan las opiniones de los demógrafos Macfarlane y Todd sobre la relación entre la demografía (y la familia) y la economía política[46]. Contrariamente a la hipótesis general, ven (correctamente) elementos colectivos en el pensamiento político occidental (¡por ejemplo, en Marx!) e individualistas en el confucianismo. Por ejemplo, en el último periodo imperial la mitad de los funcionarios eran nombrados en exámenes competitivos: una tasa de movilidad más alta que la de la Inglaterra tudor o estuardo. En el ámbito familiar, la dinastía Qin impuso una tasa de residencia múltiple a las familias con más de una unidad residencial, incluso cuando estaban formadas por hijos y hermanos: «Al cabo de dos años, las costumbres habían cambiado hasta el punto de que "cuando un hijo llegaba a la edad adulta [y se casaba], establecía su propio hogar con una parte de la propiedad... si prestaba a su padre un rastrillo o un azadón, se comportaba como si hubiera actuado con generosidad"»[47]. Por consiguiente, los rasgos colectivos de la familia, incluso la piedad filial, eran flexibles hasta cierto punto. Lee y Feng reconocen que el contraste binario puede resultar exagerado[48], y que los contrastes a escala tan amplia se ven desmentidos por los métodos contemporáneos, especialmente el análisis de los datos. Advierten que ese tipo de enfoque hace el mundo menos comprensible. Eso es cierto, pero en las ciencias sociales no hay alternativa al reconocimiento de la complejidad cuando ésta existe, incluso si ello significa poner en duda el valor de la tradicional oposición entre comportamiento individualista y colectivista, con la que Occidente se ha esforzado durante largo tiempo por separar a los antiguos (o tempranos), los orientales y los primitivos del moderno (y no tan moderno) Occidente[49].

Este capítulo ha intentado seguir la obra de estudiosos asiáticos, especialmente de Lee y Feng, e Ikegami, así como de historiadores nacionalistas que han rechazado la idea de que, en el movimiento hacia la modernización, la ventaja comparativa —familiar, económica, empresarial, religiosa— siempre haya estado del lado de Occidente. En particular, ha criticado las influyentes ideas de Malthus, Marx y Weber, algunas de las cuales han tenido una influencia negativa sobre los estudios de la población, especialmente en relación con el individualismo y el papel de la familia «extensa». Tanto en la demografía como en las ciencias sociales en general, estas nociones han tendido a «primitivizar» a las culturas no europeas. En Occidente esta visión corregida sin duda es minoritaria, aunque cada vez cuenta con más apoyo; en Oriente, se ha visto impulsada por el pensamiento teórico y las investigaciones de años recientes. He llevado a cabo tres tipos de comparaciones que se solapan en varios puntos: el primero se refiere al tiempo: temprano y tardío («moderno»); el segundo está relacionado con el espacio: este y oeste; y el tercero, con los regímenes socialistas y capitalistas; el individualismo siempre se ha considerado una característica del segundo elemento de la comparación, y el colectivismo, del primero. En lo referente a la familia, los lazos de parentesco siguen siendo importantes en las sociedades modernas y con frecuencia son intrínsecos a la empresa capitalista industrial y comercial, aunque los vínculos más amplios —que rara vez son importantes para la reproducción— han sido relegados. En cuanto al individualismo, su «auge» es muy problemático, dada su importancia en periodos anteriores y su cuestionable estatus en muchos ámbitos de la sociedad industrial, que está organizada colectivamente en términos de trabajo y educación.

CAPÍTULO 4

EURASIA Y LA EDAD DEL BRONCE

Hasta el momento me he centrado en criticar la noción de milagro europeo. A continuación trataré el milagro euroasiático y después examinaré la ventaja temporal que Occidente, Europa, obtuvo en los siglos XIX y XX dentro de ese marco general. Esa ventaja me parece real si se la considera en un contexto más amplio en el que se se daba —y se sigue dando aunque de otra forma— el fenómeno de la alternancia en las sociedades que se beneficiaron de los avances de la Edad del Bronce. Fue aquella era la que unió a Oriente y a Occidente en un conjunto de logros. El concepto de Revolución Urbana de la Edad del Bronce está asociado con el nombre del prehistoriador Gordon Childe y guarda relación con el concepto de civilización y de cultura de las ciudades que el abogado estadounidense L. H. Morgan expuso en *Ancient Society*[1], y probablemente con otras fuentes más generales[2]. Han contribuido un tanto a confundir la idea de civilización sociólogos como el anglogermano Norbert Elias, para quien el proceso de civilización da comienzo al principio de la Europa moderna, e incluso el his-

toriador francés Fernand Braudel, según el cual las civilizaciones «se enfrentaron en el Mediterráneo», cuando se refiere al encuentro del islam y la cristiandad.

Una de las grandes ventajas de la noción de Childe precisamente es que no privilegia a Occidente, sino que describe un desarrollo histórico común que tuvo lugar en Oriente Próximo y llegó a Egipto y al Egeo, a la India y a China. Ahora bien, la afinidad cultural en este periodo entre las principales civilizaciones urbanas de Eurasia no concuerda con la noción de una discontinuidad o diferencia radical, sobre la que se asientan algunos de los principales y más influyentes conceptos sociohistóricos sobre el desarrollo del mundo. Según la concepción europea dominante en el siglo XIX, al mirar atrás desde sus indudables logros tras el Renacimiento y la Revolución Industrial, los historiadores y los sociólogos (y, hasta cierto punto, los antropólogos) pensaron que debían dar cuenta de aquellas diferencias. De acuerdo con su interpretación, Occidente había pasado por una serie de etapas de desarrollo desde la sociedad antigua hasta lo que se ha denominado feudalismo y capitalismo. Por el contrario, en Oriente imperaba lo que Marx definió como la «excepcionalidad asiática», caracterizada por la agricultura hidráulica y el gobierno despótico (necesario para organizarla), mientras que Occidente, especialmente en Europa, tenía una agricultura regada por la lluvia y consultas democráticas. Esto no es sólo un argumento marxista; fue defendido de distintas formas por Weber y varios historiadores, y ya hemos visto las versiones propuestas por el sociólogo Mann y otros, vinculadas a la consideración de una ventaja europea a largo plazo: historiadores eurocéntricos, como los llama el geógrafo Blaut. Y esas versiones adoptan muchas formas —por ejemplo, como hemos visto, en la muy influyente descripción maltusiana de la supuesta incapacidad de China para controlar su población porque no había internalizado el comedimiento del oeste. Esta visión está relacionada con la idea weberiana del papel de la ética protestante en el nacimiento del capitalismo, adoptada por la mayoría de los historiadores-demó-

grafos del Grupo de Cambridge, bajo la orientación de Peter Laslett.

Desde luego, existieron importantes diferencias en la secuenciación de la vida social en Occidente y en Oriente. En Occidente, la caída de los imperios clásicos significó una decadencia parcial de la civilización urbana, la desaparición de algunas ciudades y la creciente importancia del campo y sus gobernantes, lo que condujo a lo que se ha denominado «feudalismo». En la versión europea del proceso, esta fase se presenta como un avance «progresivo», en términos de la historia mundial, que finalmente condujo al nacimiento de un nuevo tipo de ciudad, comenzando con las del norte de Italia, con su burguesía amante de la libertad, sus gobiernos autónomos y los demás rasgos que las convirtieron en precursoras del capitalismo y la modernización. Pero también se remonta a las tradicionales caracterizaciones de Asia como «despótica», en contraste con la «democrática» Grecia.

La noción de la excepcionalidad asiática ha sido puesta en entredicho recientemente. Eric Wolf la ha criticado implícitamente en su *Europe and the Peoples without History*[3], donde sugiere que los sistemas de autoridad tanto de Oriente como de Occidente, despóticos o democráticos, han de considerarse variaciones recíprocas, tipos del «Estado tributario», cuyas versiones en Oriente a veces estaban más centralizadas que las de Occidente. Las implicaciones para el ulterior desarrollo del capitalismo han sido criticadas por una nueva generación de estudiosos que han rechazado o modificado la noción de una ventaja europea anterior a la Revolución Industrial, y cuya obra he examinado en otro libro[4]. No obstante, hasta el momento no se ha intentado vincular estas nuevas perspectivas de la historia postclásica con la obra de Gordon Childe y el contexto arqueológico. Si en la Edad del Bronce hubo una amplia unidad en términos de «civilización», ¿cómo se desarrolló después la «excepcionalidad»? En realidad, ¿llegó a desarrollarse? ¿Fue la desaparición de las ciudades (y el predominio del «feudalismo») algo más que un episodio circunscrito a Europa occidental en la historia del mundo? Porque, en torno al Medite-

rráneo, las ciudades, y los puertos en especial, siguieron teniendo una vida activa: en Constantinopla, Damasco, Bagdad y Alejandría. En Europa Venecia no tardó en recuperar el espíritu y el empuje de su pasado romano y emprendió un activo y provechoso intercambio con el este. Y si examinamos la historia más o menos continuada de las ciudades de Asia, contemplamos una imagen muy distinta de la que vemos si nos centramos en la decadencia de la cultura urbana y en el modo de producción rural de Europa occidental. En otros lugares, las ciudades y los puertos no desaparecieron para renacer como precursores de la empresa capitalista; siguieron floreciendo en toda Asia y formaron los nodos del intercambio, la manufactura, la educación y otras actividades especializadas que apuntaban a desarrollos posteriores. Aunque las nuevas ciudades de Europa occidental indudablemente poseían algunos rasgos distintivos, no eran únicas en el sentido que Weber, Braudel[5] y otros les han atribuido. Las ciudades eran representativas de una actividad «capitalista» temprana allí donde se encontraban, fuera en la India, China u Oriente Próximo. Eran centros de empleo especializado, de cultura escrita, del comercio que artesanos y comerciantes llevaban a cabo con distintos grados de complejidad. De hecho, si bien el capitalismo industrial avanzado se desarrolló en Occidente, considerar que su advenimiento fue exclusivo de ese continente es tergiversar la historia mundial. El capitalismo avanzado se suele caracterizar por la industrialización, un sistema de altas finanzas y el comercio extensivo. Con la producción industrial en serie, las finanzas desempeñaron un papel más importante y el intercambio se hizo más intenso, pero ninguna de estas características era un rasgo novedoso de la economía europea. Como tampoco lo era la industrialización. Ese proceso había caracterizado a parte de la manufactura en China, especialmente en la alfarería, pero también en la producción de papel. Dentro de Europa, la producción industrial de tejidos ciertamente no empezó con la industria inglesa del algodón a mediados del siglo XVIII, sino que ya había comenzado en Italia en el siglo XIV con el devanado de la seda, que dio a la industria del país

una muy considerable ventaja comparativa[6]. Estos procesos se desarrollaron en competencia por la seda importada de China y Oriente Próximo.

Es necesario poner en tela de juicio estos antiguos mitos y echar otra mirada a la presunta discontinuidad con la Edad del Bronce entre las sociedades antiguas y el feudalismo. En otros lugares, la historia de la urbanización muestra un perfil muy diferente. Las culturas urbanas, con su elemento de «lujo» que condujo a sus propias contradicciones (véase el capítulo 6), siguieron desarrollándose y evolucionando a partir de sus orígenes. El caso de los alimentos cocinados[7] y, más en general, de los productos de lujo, como las flores domesticadas[8], nos ayuda a comprender el proceso. He escogido estas dos manifestaciones de «diferencias» culturales porque en África están ausentes en gran medida y sin embargo están muy presentes en las sociedades de Eurasia, encontrándose en todas las principales sociedades posteriores a la Edad del Bronce, sin limitarse a Europa ni al «capitalismo». Las vuelvo a utilizar aquí como ejemplos de semejanzas «culturales» entre Oriente y Occidente, relacionados con la economía pero, más en general, con aspectos de la cultura (y el conocimiento). En primer lugar, me parece que se están haciendo comparaciones demasiado simplistas entre la cocina de África y la de otros lugares. Hay que prestar más atención a los datos etnológicos y arqueológicos, especialmente a las diferencias de clase. Desde el punto de vista del desarrollo, África se caracterizó por varias extrañas anomalías. El hierro se había abierto paso por el Sáhara y se utilizaba de forma general, empleando laterita local como mineral de baja calidad para producir un metal caro pero indispensable con métodos arduos: indispensable porque se utilizaba para los instrumentos de guerra, así como para la caza y la agricultura con azada. Asimismo, una alfabetización rudimentaria había llegado a través del islam al África subsahariana, tanto a las sabanas como al litoral oriental. En los demás aspectos —la agricultura, por ejemplo— el continente estaba firmemente situado en el Neolítico, no en la Edad del Bronce. Si la rueda y el cigoñal llegaron a cruzar el Sáha-

ra, su uso no fue adoptado. En tiempos precoloniales no existía la tracción animal. Para todos los cultivos se empleaba la azada (aunque con hoja de hierro), y en algunos lugares incluso el palo de cavar. En las condiciones del suelo y la lluvia prevalecientes en la sabana, esto significaba que en la estación lluviosa un hombre podía cultivar justo lo suficiente para alimentar a su familia (contando con su ayuda), pero no quedaba mucho excedente para emplear a especialistas (aparte de los herreros) o para pagar sus productos, y demasiado poco para mantener a una elaborada jerarquía de funcionarios. Por supuesto, había jefaturas y jefes, algunos de considerable importancia, pero no una verdadera clase ociosa. Los jefes menores tenían que cultivar la tierra, lo mismo que quienes se dedicaban al comercio y la religión. En esas condiciones, había una cierta estratificación política, pero poca diferenciación económica, y ésta venía determinada por la tierra. Todo el mundo cultivaba lo que necesitaba, y cuando la cosecha disminuía se trasladaban a una nueva zona del territorio del linaje (familia), que constituía una especie de reserva. La tierra casi nunca era un bien escaso.

Al ser pequeñas las diferencias en la propiedad de la tierra y, más en general, en el estatus económico, no era fuerte la tendencia a limitar el matrimonio al grupo propio. Económicamente, una unión era más o menos tan buena como otra. No había «clases» económicas en este sentido y pocas tendencias que favorecieran el matrimonio endogámico. Se prefería la exogamia a la endogamia porque creaba alianzas más amplias. En este régimen, había pocas diferencias en el nivel de vida y los estímulos para la aparición de otros estilos de vida eran débiles. Prácticamente no había una cocina diferenciada (excepto en términos de la cantidad de carne y cereales disponibles) y no era probable la aparición de subculturas.

Ya he descrito lo que creo que era el complejo típico de un jefe entre los gonja, al norte de Ghana. En esta sociedad poligínica cada esposa tenía su propia cabaña y probablemente procedía de un «estamento» social diferente: una de un grupo de plebeyos,

otra de musulmanes, comerciantes y religiosos, quizá otra del estamento del propio jefe, aunque este estamento tendía a no casarse con sus «hermanas», a las que se consideraba «demasiado orgullosas». Estas mujeres cocinaban en sus hornos de tres piedras colocadas en el espacio abierto común del patio circular en el que se habían construido sus cabañas. En esas condiciones, las recetas se compartían; hubo una homogeneización de la cocina que predominó sobre cualquier evolución de distintos estilos.

Las principales sociedades de Eurasia posteriores a la Edad del Bronce eran muy distintas. El arado enseguida hizo posible que un individuo cultivara una extensión mayor que otro y, por lo tanto, poseer más tierra era valioso. La posesión de la tierra se convirtió en un criterio fundamental de diferencia, un rasgo básico de la estratificación. Un gran terrateniente disponía de muchos más recursos económicos que los pequeños campesinos. Su familia normalmente era educada de forma diferente y, por lo tanto, también se diferenciaba en el matrimonio. Se buscaba una pareja equivalente, atendiendo a la «porción» de la riqueza familiar que le correspondiera a la joven. Después de casarse, ella debía disfrutar de las mismas atenciones que antes, comer como en su casa natal, por lo que quizá empleara a cocineras especialistas o comprara determinados alimentos, como los panes que los trabajadores urbanos preparaban en sus hornos (de la Edad del Bronce). En esas condiciones surge una cocina diferenciada, con distintos ingredientes y recetas para los ricos (preparada por sus cocineras o cocineros) y para los pobres (preparada por sus esposas). Esta forma básica de cocina representaba los estilos de vida de las distintas clases y cristalizó la noción de jerarquía cultural, basada principalmente en la propiedad de la tierra o de los medios de producción. Con frecuencia los miembros de las clases altas vivían en determinadas zonas de las ciudades, en vez de en sus distantes propiedades, entre otros miembros de los mismos círculos. Esta cocina diferenciada —cocina en el sentido de gastronomía, no de mera alimentación— surgió en todos los principales estados después de la Edad del Bronce.

Todo ello descansaba en una compleja división jerárquica del trabajo, en la que un individuo compraba la fuerza de trabajo de otro, así como en una tecnología más compleja (como los hornos) y un conjunto más amplio de relaciones socioeconómicas (que permitía la importación de especias). También estaba muy relacionado con la comunicación (así como con el consumo) de las recetas por medio de la palabra escrita, especialmente en el caso de esa clase especial de cocinas diferenciadas que se consideran alta cocina, como la china, la india, la árabe, la italiana y la francesa[9]. Éstas requerían no sólo el contexto de una clase en la que desarrollarse, sino también una clientela selectiva y ociosa, capaz de distinguir los gustos, los aromas y la presentación de los ingredientes, así como de elaborar una serie de «convenciones» (resulta excesivo denominarlas «normas») sobre el consumo de los alimentos de élite. Así ocurrió en Pekín, por ejemplo, donde se reunieron literati de varias provincias y pidieron a los restaurantes que prepararan versiones más elaboradas de los platos de sus regiones de origen, tales como Szechuan y Cantón. Esta elaboración exigía una clientela selectiva y acomodada que dispusiera de los mejores cocineros, los mejores ingredientes (con frecuencia, caros y difíciles de obtener) y las mejores recetas.

La «sociedad cortesana», en el término de Elias, no era la única que podía satisfacer estas exigencias. También podían hacerlo la burguesía, los habitantes de las ciudades, los literati o los administradores en China, así como los comerciantes cuyos documentos para el mundo árabe fueron examinados por el arabista francés Rodinson. Eran los habitantes de las ciudades, la burguesía, los que con frecuencia constituían la clientela más amplia, rica, educada y elitista que requieren esos desarrollos.

Ahora bien, lo que resulta interesante del desarrollo de las altas cocinas —y, más en general, de la cultura del lujo— es el hecho de que han surgido en todas las principales civilizaciones de Eurasia, en términos generales en el mismo periodo. Según Clunas[10] y Brook[11], la aparición de una literatura especializada en China tuvo lugar aproximadamente en la misma época que en Europa.

Se podría decir lo mismo sobre la evolución de distintas artes, como el rechazo de las formas de representación figurativas (iconos), examinado en el capítulo 6, que hallamos en periodos puritanos en ciertos momentos y lugares en todas las grandes culturas y religiones (escritas) del mundo, y a veces también en las otras.

Si tomamos en serio las descripciones de la evolución del mundo que a largo plazo presentan a Oriente como estático y a Occidente como dinámico —e incluso Braudel adopta esta línea en su gran síntesis sobre *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, cuyo primer volumen se titula *Las estructuras de lo cotidiano*[12]—, esa coincidencia resulta sorprendente. O si se suscriben las doctrinas de la «excepcionalidad asiática» o del «despotismo oriental», parecerían inhibir este desarrollo de los gustos urbanos, pues eran principalmente urbanos.

Estas observaciones sobre paralelismos implican que, en el gran complejo euroasiático, a veces una sociedad adquiría cierta ventaja competitiva sobre las otras, como algunos podrían sostener que ha ocurrido actualmente con la globalización de ciertas «comidas rápidas» —MacDonald's, KFC e incluso la Coca-Cola—, aunque los chinos ya preparaban tofu para venderlo en los mercados en la época de Marco Polo. Sin duda, China ya ostentaba una ventaja con la invención de la impresión y el uso del papel, que incrementaron la velocidad y la precisión de la circulación de los conocimientos, incluidos los conocimientos médicos y culinarios. Pero en términos generales las culturas urbanas y sus concomitantes actividades mercantiles y manufactureras se desarrollaron *pari passu* en la historia de Oriente y Occidente, con la supremacía ora en una esfera, ora en la otra.

Es cierto que, después de la caída del Imperio Romano, o quizá después del dominio islámico del comercio mediterráneo —cuestión que han abordado los arqueólogos Hodges y Whitehouse en su intento de revisar la tesis del historiador Pirenne con la ayuda de material arqueológico—, se produjo un cierto declive en el comercio y la cultura urbana de Occidente, en parte vinculado al advenimiento del cristianismo, como ha sostenido el estudioso

EL MILAGRO EUROASIÁTICO

CAPÍTULO 5

LOS COMERCIANTES Y SU PAPEL EN LA ALTERNANCIA

Todo este intercambio —tanto material como inmaterial— que estaba en el origen de la difusión de la cultura de la Edad del Bronce tuvo un agente humano en los comerciantes (a diferencia de la mera conquista y emigración). Su actividad se expandió con la extensión de la economía y la cultura, pero era un rasgo básico de la propia vida humana. En términos de comportamiento, el intercambio es una característica de muchas sociedades primates: tú me acicalas y después te acicalo yo. Por supuesto, el intercambio no está limitado a los primates. En otras especies el intercambio de bienes y servicios es menos frecuente, pero también ocurre. La comida se puede intercambiar por favores sexuales, como en el incidente ficticio entre un macho y una hembra de gallina de Guinea que se relata en el Bagré de los LoDagaa del norte de Ghana: el macho encuentra unas semillas pero se niega a compartirlas con su pareja: «Ayer por la noche no quisiste nada de mí, así que ahora no te doy nada de comer»[1]. Esta situación también es muy frecuente en las culturas locales.

Por eso no resulta sorprendente que las primeras comunidades humanas llevaran a cabo elaborados intercambios de bienes y servicios con sus vecinos. El intercambio de servicios con frecuencia significa dar algo a cambio de lo mismo, lo que se suele describir como «reciprocidad». Este comportamiento puede parecer superfluo desde una perspectiva práctica, como cuando, entre los LoDagaa, un linaje pide a los vecinos que realicen parte de los rituales de purificación después de una muerte. No obstante, tales acuerdos —de los que hay muchos, como los «compañeros de chanza»— sin duda establecen con los grupos cercanos una red de vínculos que sirven para mitigar cualquier disputa que pueda surgir entre ellos. Lo mismo se puede decir del matrimonio. La mayoría de las sociedades agrícolas sencillas practican la exogamia y se casan con sus vecinos. Como afirmó el antropólogo E. B. Tylor, «el hombre primitivo se enfrentaba a la alternativa de casarse con miembros de otros grupos o morir a manos de ellos». Tal comportamiento no estaba limitado a un grupo «tribal» determinado. El matrimonio y la reciprocidad podían cruzar las fronteras, incluidas las lingüísticas.

Estos ejemplos de intercambio de servicios son muy locales. Desde muy pronto existieron sistemas de intercambio mucho más amplios de mercancías e ideas. Incluso en las sociedades cazadoras-recolectoras de Norteamérica hallamos el intercambio de conchas de abulón de la costa de California por pieles de conejo del interior, traspasando numerosas barreras tribales y lingüísticas en el proceso[2]. Por otra parte, en Europa descubrimos en el Mediterráneo ámbar báltico del Paleolítico. Más tarde, esos sistemas se expandieron y dieron lugar a un grupo especial de mercaderes que viajaban largas distancias, así como a los comerciantes locales, que con frecuencia eran mujeres, las «mujeres del mercado» en el África occidental contemporánea. En los siglos recientes, un África prácticamente neolítica a todos los efectos ha importado millones de conchas de ciprea de las Maldivas, en el océano Índico, para utilizarlas en intercambios intertribales. De forma análoga, el oro ha cruzado el Sáhara por las rutas comerciales, lo mismo que los

esclavos, la sal y muchos otros productos. Me gusta citar el ejemplo del aguamanil de peltre con el escudo de armas de Enrique II de Inglaterra que acabó en un altar de guerra ashanti en Kumasi, habiendo llegado allí por las rutas comerciales del desierto.

El periodo neolítico fue seguido de la Edad del Bronce hacia el 3000 a.e.c. Como hemos visto, se produjo entonces la Revolución Urbana y un gran desarrollo de la agricultura con arado, así como de los oficios urbanos. Las nuevas ciudades y sus actividades artesanales con frecuencia requerían la importación de materias primas, especialmente metales (tras la Edad del Bronce), no sólo de materiales de lujo transportados desde largas distancias, sino también de muchos productos locales.

Este intercambio podía tomar forma de tributo, como a veces ocurría en China. También podía estar sujeto a relaciones desiguales de poder —intercambio impuesto—, como en alguna situación de conquista o colonial en que un ejército invasor se lleva lo que quiere y deja una pequeña cantidad en compensación. Pero, en general, tiene lugar entre dos adultos que más o menos libremente resuelven sus pérdidas y ganancias. Vemos esto muy claramente en el comercio entre Asiria y Kanesh en Anatolia, como muestra el excelente análisis del orientalista escandinavo Larsen[3]. Era ésta una sociedad letrada y las transacciones se registraban por escrito: uno de los primeros usos de la escritura en Oriente Próximo. De hecho, la historiadora francesa Schmandt-Besserat ve el origen mismo de la escritura en el uso de prendas con fines comerciales: se modelaban unas esferas de arcilla *(bullae)* que contenían las unidades de una transacción concreta; más tarde, las prendas fueron sustituidas por unas incisiones en las esferas, signos de lo que habrían contenido en su interior[4]. Comoquiera que fuese, no hay duda de que la escritura fue de primera importancia para las transacciones más elaboradas que se desarrollaron en la sociedad de la Edad del Bronce.

Estas complejas transacciones significaban que había comerciantes especializados que llegaban muy lejos, mientras que otros miembros de la comunidad trabajaban en los mercados locales.

Tenemos testimonios tempranos de que a Oriente Próximo se llevaban piedras preciosas de Afganistán y de muchas otras transferencias de objetos materiales a largas distancias. Pero, aparte de las propias mercancías, esas transacciones también facilitaron el contacto entre diferentes culturas, entre hablantes de distintas lenguas que quizá emplearan una *lingua franca,* como las que con tanta frecuencia han utilizado los comerciantes posteriormente. De esta forma, no sólo se intercambiaban mercancías, sino también información y conocimientos —incluido el conocimiento de cómo preparar las mercancías intercambiadas. Así pues, culturas distantes imitaban a otras y se transformaban en direcciones parecidas —si bien sometidas en ocasiones al intento de retrasar la transferencia de conocimientos «valiosos»— por la difusión, así como por la evolución social paralela; por ejemplo, se podía desarrollar un nuevo tipo de herramienta siguiendo la lógica del «paso siguiente». Una de las cosas extraordinarias en la historia de la humanidad es la forma en que las mismas fases se han sucedido —el Paleolítico Medio tras el Paleolítico Superior— en todo el mundo[5]. A no ser que recurramos a alguna teoría mística, ese proceso sólo puede haberse producido por una evolución social paralela, la «lógica» del desarrollo («invención independiente» en la jerga anterior) y la difusión, en la que el comercio y el intercambio en general desempeñaban un papel importante. Incluso en la Edad de Piedra, se podía obtener mejor pedernal en una región, como Grimes Graves en East Anglia, que en otras, y lo mismo ocurría en el Mediterráneo[6]. El comercio fue esencial para el desarrollo de la vida humana desde los primeros tiempos, incluida la institución del mercado y la aparición de individuos especialistas (más tarde, comerciantes)[7].

Con el advenimiento de la Revolución Urbana, la actividad mercantil experimenta un gran auge. En las ciudades proliferan las ocupaciones especializadas, como los panaderos y los tejedores, que trabajan en sus propias zonas, y aunque parte de sus productos sean encargos de la corte o del templo, que llevan a cabo la redistribución, la mayor parte se vende a los ciudadanos. Para los

artículos más especiales se desarrolla el comercio a larga distancia: los comerciantes viajan durante meses desde su hogar y establecen bases en otros países, como el barrio de comerciantes chinos conocido en Bagdad en el siglo X, los mercaderes de azúcar indios que Marco Polo encontró en la capital Song meridional o las actividades de europeos como el propio Marco Polo. La Ruta de la Seda no era sino una vía de este intercambio a larga distancia, que llevó tejido de seda a los romanos y porcelana fina al palacio Topkapi en Estambul. Los indios también desarrollaron un comercio intenso, lo mismo que los armenios en la otra dirección. Así pues, todo no era unidireccional, aunque a los europeos les guste considerarse los primeros en haber «descubierto» y «explorado» el mundo. Pensemos en los largos viajes de Cheng He y, antes, del navegante indio que naufragó en la costa egipcia[8]. En efecto, había rutas comerciales (con Mesopotamia) que cruzaban el océano Índico al menos desde el tercer milenio a.e.c. Después, fue la ruta tomada por numerosos comerciantes de Oriente Próximo, judíos, cristianos (empezando con santo Tomás) y musulmanes, con los romanos en Muzaris y Arikemedu, que a su vez comerciaban con el sur de la India y se establecieron en la costa malabar.

Obviamente, los comerciantes también eran hombres adinerados. Intercambiaban distintos tipos de mercancías e información, y eso con frecuencia exigía una moneda de cambio neutral: quizá conchas, más tarde metales y posteriormente papel. Esto significaba que acumulaban una capacidad de intercambio con la que, llegado el momento, podrían rivalizar con la aristocracia terrateniente, adquirir grandes mansiones y obras de arte, así como permitirse una cocina elaborada y un estilo de vida complejo. Desarrollaron su propia cultura, su teatro (como en Japón) y sus instituciones educativas, pues querían que sus hijos aprendieran los fundamentos de su ocupación, el uso de la escritura y la aritmética para llevar las cuentas y otros aspectos de la alfabetización. Al mismo tiempo, con frecuencia sufrían restricciones por parte de las religiones dominantes, cuyos practicantes eran los expertos en la palabra escrita. El poder de su dinero y su influencia sobre la

producción y el intercambio les otorgaron un papel cada vez mayor en el encargo (y la creación) de obras literarias, pinturas, teatro y música, que a largo plazo en muchos casos adquirieron un elemento no religioso y sufrieron la influencia positiva de sus intereses más seculares. De esta forma, crearon una cultura urbana que cada vez más reflejó su papel dominante en la sociedad.

De todas formas, no es que se impusiera la cultura del lujo. Los comerciantes tenían que ahorrar además de gastar. Como Weber señaló, había un fuerte componente ascético, y en el próximo capítulo veremos que éste no estaba circunscrito a la Reforma protestante.

Si hago hincapié en el desarrollo recíproco de la actividad mercantil desde la Edad del Bronce en adelante, especialmente entre las «civilizaciones urbanas», es porque sirve para contrarrestar uno de los principales errores de los estudiosos occidentales respecto a la idea del desarrollo continuado de la sociedad humana. Entre los prehistoriadores hay acuerdo unánime sobre el desarrollo general de la humanidad hasta la Edad del Bronce. Pero con la alfabetización, con la historia, las cosas se hacen más complicadas. Se supone que, en la antigüedad, Europa se separó de esta herencia común. Los griegos y los romanos crearon un nuevo orden, basado en la esclavitud y la democracia (para algunos ciudadanos griegos), que dejó a Asia claramente atrás. Considerando la historia de Eurasia teleológicamente desde la perspectiva de la indudable ventaja alcanzada en diversas esferas en el siglo XIX, tanto los estudiosos como el público han buscado las razones del desarrollo europeo del «capitalismo» remontándose en el tiempo a la antigüedad europea, al feudalismo y al Renacimiento. Por ejemplo, se piensa que las ciudades evolucionaron de forma diferente en Asia y en Europa, lo mismo que las transacciones económicas. La ciudad occidental se desarrolló en el periodo medieval de una forma que se consideraba muy distinta de la de otros lugares[9].

En términos generales, para Braudel, la actividad comercial y la producción asociada eran características tanto de Europa como de Asia: las dos se caracterizaban por el capitalismo en este sentido

amplio. No obstante, sólo Occidente alcanzó el «verdadero capitalismo», es decir, el capitalismo financiero, en el que comerciantes y productores volvían a invertir sus beneficios en la industria a gran escala, logrando así ese crecimiento continuado (el despegue) que muchos han considerado la característica principal del «capitalismo moderno» y que va ligado a una mentalidad diferente: la búsqueda incesante del beneficio[10]. La mayoría de los comentaristas son menos generosos e insisten en que el «capitalismo» fue un invento exclusivamente occidental, mientras que Oriente habría quedado sujeto a la «excepcionalidad asiática».

Pero hasta el momento de la Revolución Industrial no había nada intrínseco en Oriente que inhibiera la actividad mercantil, es decir, capitalista. Los comerciantes mantuvieron su actividad de forma continuada entre el este y el oeste y las civilizaciones urbanas se desarrollaron por invención y difusión de una forma aproximadamente paralela. Ello estaba en la naturaleza de la existencia comercial. Además, aquellas personas necesariamente invertían parte de sus beneficios en su empresa como capital, para adquirir nuevas embarcaciones o nuevos materiales, y cada vez intentaban mejorar los que ya tenían. Es cierto que la organización general del comercio quizá no estuviera en manos de los propios comerciantes, aunque ellos siempre participaban a un nivel inferior. La provisión de barcos (o de otros medios de transporte) o incluso de parte de las mercancías podía ser responsabilidad del Estado o de alguna otra «gran organización», como el templo o la Iglesia, o incluso de un órgano colectivo de mercaderes. En cuanto a las diferencias en la producción, se daban tanto en Oriente como en Occidente. Pero en muchos sentidos los efectos no eran necesariamente diferentes, como en el caso de Japón, China o, antes, la Unión Soviética, en nuestros tiempos, si bien en determinadas circunstancias un método puede rendir mejores resultados que otro. Pero siempre era necesario acumular e invertir «capital» en comerciantes y actividad mercantil, además de en la producción.

Comencemos no teleológicamente, desde una forma de organización social o económica llamada «capitalismo», que pre-

tendidamente sólo apareció en Occidente, sino fijando nuestra atención en la base común de la actividad de la Edad del Bronce, en la que hallamos civilizaciones urbanas (así como sociedades rurales) que comerciaban entre sí; sus fabricantes producían un excedente de determinados artículos (a veces éstos no se consumían localmente en absoluto, como la nuez de cola de los ashante) y los comerciantes los transportaban para intercambiarlos por otros, lejos y cerca. Todo esto entrañaba la acumulación e inversión de capital, aunque es evidente que dicha inversión aumentaba con la complejidad de la fabricación de las mercancías. Para la época de la Revolución Industrial, eran necesarias grandes fábricas y elevadas sumas de capital para producir la gran variedad de mercancías que las masas demandaban cada vez más en una sociedad de consumo. Pero esta situación, que Braudel denomina «capitalismo financiero» o «verdadero capitalismo», se alcanzó en el transcurso de un proceso de producción e intercambio que comenzó hace siglos, y no sólo en varias zonas de Eurasia.

En todas partes la productividad aumentó, por ejemplo, se puede decir que la mecanización comenzó con el telar. Se obtenía energía no humana del agua y del viento. El tejido y procesado de textiles se volvió cada vez más complejo, pues en la China del siglo XII implicaba el uso de energía hidráulica para accionar las máquinas devanadoras de cáñamo. Más adelante, en Italia se desarrollaron máquinas parecidas para devanar la seda, tan parecidas que el historiador Elvin cree que debió de tratarse de una difusión hacia Occidente de dicha técnica.

Mucho antes de la Revolución Industrial, en varias regiones del mundo aparecieron no sólo la mecanización sino también las fábricas. En China había centros para la producción de seda a gran escala; la fabricación de papel requería energía hidráulica y con frecuencia la producción a gran escala. La fabricación de porcelana cumplía todos los criterios expuestos por Adam Smith relativos a la división del trabajo. Pero China no era el único país que producía en masa mercancías que después los comerciantes llevaban a

mercados distantes. Los indios también fabricaban y exportaban mercancías de algodón masivamente.

En otras palabras, sin hacer uso del concepto de «capitalismo» inglés del siglo XIX, es posible concebir el crecimiento continuado de la manufactura y la actividad comercial, principalmente en contextos urbanos pero siempre asociadas a sociedades rurales. Ese crecimiento era en parte interno, resultado de invenciones cuyo origen estaba en la lógica de la situación, y en parte externo, por difusión de otras culturas, especialmente mediante el comercio y, en general, la actividad de los comerciantes. El intercambio de bienes y conocimientos condujo a su producción por artesanos y fabricantes de otros lugares (y a productores primarios en el caso de materias primas), cuya complejidad aumentó con el tiempo, gradualmente pero de forma exponencial. Cada paso en este proceso significó el desarrollo de productores y comerciantes, así como de todas las actividades asociadas de tenderos, contables (y prestamistas), abogados (y el derecho) y artistas (y las artes) de varios tipos. Las ciudades se expandieron y, con ellas, la administración y las dos «grandes organizaciones»: las fuerzas armadas y la Iglesia o las instituciones religiosas en general. En el centro de todo esto estaba el auge de la clase media urbana, la burguesía. No fue necesario el advenimiento de algo denominado «capitalismo» (en sentido restringido) para la aparición de dicha «clase». Bastó con la diferenciación económica. La burguesía existía en todas las comunidades urbanas, y su papel no dejó de aumentar con la expansión del comercio y la manufactura, a expensas de otros grupos, hasta que sus actividades acabaron dominando la sociedad, que ya no dependía enteramente de la producción primaria y la esfera agrícola.

Esta explicación, basada principalmente en el intercambio mercantil, ofrece una visión menos fracturada de los desarrollos occidentales y no los separa de Oriente, que desempeñó un papel intrínseco en el proceso. En otras palabras, contribuye a eliminar el etnocentrismo europeo y la historia teleológica. Asimismo, ayuda a explicar los muy considerables paralelismos en los desarrollos

culturales de Occidente y Oriente, especialmente, como hemos visto, en la cultura de la comida y de las flores, así como en las artes más en general. También presupone una serie de logros paralelos en la ciencia y en general en los conocimientos escritos, que condujeron a una alternancia que favoreció ora a una cultura, ora a la otra. A esta alternancia estamos asistiendo actualmente, con China convirtiéndose de nuevo en «la fábrica del mundo» sobre la base de las actividades interrelacionadas de la manufactura y el comercio, que implican inversión de capital y conocimientos a gran escala.

CAPÍTULO 6

RIQUEZA COMERCIAL Y ASCETISMO PURITANO

Ya hemos hablado del papel de los comerciantes y fabricantes en la creación de riqueza gracias al intercambio, tanto interior como exterior. Pero, al mismo tiempo, buena parte de la discusión de la supuesta aparición del capitalismo en Occidente ha girado en torno a la interpretación de Weber del protestantismo ascético; éste estaba claramente asociado con la presencia de la cristiandad, incluso de la civilización judeocristiana, o con el monoteísmo abrámico, olvidando que hay tres grandes religiones que descienden de Abraham, la tercera de las cuales es, claro está, el islam. Esta visión no es privativa de Weber, sino que en el libro de Baechler también caracteriza las aportaciones de Mann, Macfarlane, Hall y otros[1]. Sin embargo, no debemos olvidar el autocontrol y la negación que acompañaron a la acumulación de riqueza comercial en el Renacimiento y antes.

En este capítulo me propongo generalizar lo que he denominado el «complejo puritano», de manera que se entienda como un rasgo de muchas sociedades posteriores a la Edad del Bronce que

se han convertido en ciertos aspectos en culturas del lujo, al menos para unos pocos. Pero, más en general, algunos aspectos de este complejo me parecen característicos de toda sociedad humana, incluso más allá de ese periodo. Y comienzo con la posibilidad de entender tanto la presencia como la ausencia del arte, especialmente el arte figurativo, desde este punto de vista. En mi examen no sólo me referiré a las sociedades del «lujo», sino también a algunas no letradas.

Una obra de arte se puede enfocar de dos formas principalmente: mediante la evaluación (apreciación y crítica) y el análisis sociohistórico, a diferencia de los comentarios (por ejemplo, de índole filosófica) sobre la vida y la representación que suscita una obra determinada y que considero una variedad de las *belles lettres*. No creo que las ciencias sociales puedan ser de mucha utilidad en la primera, pero sí en la segunda, y de manera más evidente en relación con la antropología y el arte no europeos, aunque también con cuestiones de historia cultural. A continuación me propongo considerar la más inclusiva de esas cuestiones, que es la ausencia de arte, o al menos de arte figurativo.

Existen interesantes diferencias entre las sociedades en cuanto al uso de la escultura y las representaciones figurativas. Los senufo de Costa de Marfil tienen una arraigada tradición de talla de madera que continúa hasta hoy, aunque hasta cierto punto influida por la llegada del islam. Por el contrario, entre sus vecinos, los lobi de Gauá, la tradición es mucho más débil (entre los senufo hasta los utensilios de cocina están tallados): tienen algunas máscaras de calidad mediocre que han tomado de los baule, que habitan más al sur. Al este, entre los LoDagaa, más débil todavía. No hay máscaras, excepto las que importan para obsequiar a los dignatarios que les visitan; algunos altares ancestrales vagamente antropomórficos *(saa daa)* y figuras toscamente talladas *(betibe)*, que se utilizan en conjunción con los cultos a las criaturas salvajes y otras burdas figuras del mismo estilo; también hay altares esculpidos en barro. Entre los tallensi la tradición es más pobre aún.

Sin embargo, en los museos de arte africano no se puede mostrar la ausencia, ni siquiera de algún tipo de altar. Pero la realidad es que hay lagunas de culturas enteras y de temas en el seno de las culturas en las que no hay representación —figurativa, en cualquier caso. Un museo sólo muestra la presencia, lo mismo que la historia del arte sólo muestra la continuidad. Lo que no se muestra es silencio, vacíos, lagunas.

No obstante, ¿es posible que no se trate de fenómenos meramente neutrales, sino de una ausencia deliberada, de un rechazo? Está claro que en las culturas occidentales con frecuencia rechazamos el arte, especialmente en lo que en general se denomina «puritanismo», aunque al emplear esta palabra no me limito al rechazo religioso de la representación figurativa.

Por lo tanto, comienzo con dudas sobre el arte, todo el arte. El problema lo planteó Marcel Proust en el relato de la muerte de Bergotte, después de haber visitado una exposición para recordar la *Vista de Delft* de Vermeer: «Pasó ante varios cuadros y sintió la impresión de la sequedad y de la inutilidad de un arte tan falso que no valía el aire y el sol de un palazzo de Venecia»[2]. En *Representations and Contradictions*[3] he sugerido que este tipo de objeciones a la representación es un rasgo potencial de todas las sociedades humanas en un momento u otro. Lo mismo es aplicable a otros rasgos «estéticos». En *Culture of Flowers*[4] también consideré transcultural el rechazo a su uso en algunas sociedades durante periodos concretos, aunque me centrara en las culturas del lujo que se originaron en la Edad del Bronce, donde comenzó la domesticación de las flores. Lo mismo parecía ser cierto de las objeciones al desarrollo de comidas elaboradas, que examiné en *Cooking, Cuisine and Class*[5]. En otros lugares he tratado el vino desde una perspectiva parecida[6].

Los elementos considerados eran las flores, la comida, el vino, las imágenes, el teatro, la ficción (en concreto, la novela), las reliquias y las representaciones de la sexualidad. Aunque sin analizarlo en profundidad, aludí al hecho de que los rechazos, prohibiciones y evitaciones tendían a solaparse: cuando se daba uno, también solían estar los demás. ¿Acaso existía un «complejo puritano», en el

que no necesariamente estuvieran presentes todos los elementos al mismo tiempo, pero sí un grupo significativo de ellos? Tomemos el contexto en que se originó el término «puritano», específicamente de su variedad presbiteriana escocesa. Las flores no eran un rasgo importante en el paisaje escocés en tiempos pasados, y regalar flores no era frecuente. Aun hoy, el número de floristerías en Escocia es proporcionalmente mucho menor que en Inglaterra, y todavía más que en Francia. De hecho, la característica respuesta de una mujer escocesa de la generación de mi madre cuando le regalaron un ramo de flores fue: «Habría preferido huevos». Igualmente, los cementerios escoceses, si bien no están completamente desprovistos de flores, guardan un gran parecido con los cementerios protestantes de Nueva Inglaterra en su desnudez. Las flores, particularmente las flores cortadas, se consideran un lujo innecesario en el que no se debe gastar el dinero. Pero en el caso de los cementerios no era un problema moral sino teológico, pues poner flores en una tumba podía interpretarse como un intento de conseguir la intercesión de un antepasado. Y en una religión fuertemente monoteísta, eso habría sido una blasfemia.

Pero no eran sólo las flores sino también la comida. Sin duda, en este caso había una diferencia —lo mismo que, hasta cierto punto, en el de las flores— entre el comportamiento de las clases altas y el de las clases medias y bajas. Estas últimas con frecuencia consideraban que las comidas elaboradas o los vinos caros (de hecho, a veces, incluso cualquier tipo de alcohol) de la vida acomodada eran lujos de los que se debía prescindir en beneficio de la economía (o la salud) propia, o de las limosnas a la iglesia o a los pobres. Por supuesto, los pobres no podían permitirse dicha sofisticación, aunque en cualquier caso el nivel en Escocia era generalmente bajo. Fortune, que fue enviado a Hong Kong y a China a recoger plantas para la London Botanical Society, en la década de 1840 afirmó que los chinos corrientes comían mucho mejor que sus homólogos escoceses.

De todas formas, no toda Escocia era así de sobria. Mientras que los pobres comían pobremente y las clases medias modesta-

mente, los ricos no se privaban, aunque su elaboración de la comida ciertamente no estaba a la altura de la de los chinos. Respecto a la bebida, había una dicotomía diferente. Los ricos importaban vinos y licores de Francia, legal o ilegalmente. Pero Escocia era también el lugar por antonomasia para producir whisky. Sin embargo, se impusieron restricciones a su consumo. Las tabernas, las fondas, los pubs no eran lugares frecuentados por personas respetables y temerosas de Dios. Las horas de consumo estaban restringidas. Los domingos había que desplazarse como mínimo siete kilómetros para conseguir una bebida alcohólica. De hecho, muchas familias rechazaban rotundamente su consumo, tanto en casa como fuera. No recuerdo que alguna vez hubiera alcohol en casa de mi madre, situada en los límites de lo que entonces eran los condados de Aberdeen y Banff, en las proximidades de importantes destilerías, cuya contribución a la economía de la región no era desdeñable. Incluso cuando se trasladó a la zona de Londres a los dieciséis años, el único alcohol que se permitió, con fines medicinales, fue el coñac, al que ponía al mismo nivel que la heroína o el láudano.

Respecto a las imágenes y otras formas de representación, su suerte en Escocia fue parecida a la que corrieron en otras zonas protestantes extremistas de la época. En la esfera religiosa, prácticamente fueron abandonadas. Las pinturas y esculturas desaparecieron de las iglesias, lo mismo que las vidrieras. Las que había fueron destruidas y no se sustituyeron por otras. Los cementerios quedaron desprovistos de decoración figurativa. Así pues, desapareció una profesión entera y sus miembros bien emigraron, bien se dedicaron al ámbito secular. Pero ahí tampoco les fue mucho mejor. Las ilustraciones se permitían para niños, especialmente para guiarlos en la literatura moral. La literatura misma prestó poca importancia a la ficción o, al menos, al romance, al mundo de la fantasía, en oposición al realista: ambos debían tener una dimensión moral. En cuanto a las obras para adultos, apenas se valoraba la ficción (excepto la «historia» con Walter Scott), e incluso menos el teatro. A finales de la Edad Media, Edimburgo había sido un centro de actividad poética y dramática con el gran poeta Dunbar

y el drama *The Thrie Estaitis*, de Lindsay, en 1540. Pero después de la Reforma no se representó ninguna obra teatral en los escenarios de Edimburgo durante unos doscientos años. Se abolieron las fiestas de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos. En Inglaterra (lo mismo que en sur de Estados Unidos) ocupó su lugar la muy protestante celebración de Guy Fawkes el 5 de noviembre —en conmemoración del fracaso de la conspiración católica para hacer volar el parlamento—, mientras que en Escocia, que no simpatizaba especialmente con el Parlamento inglés, fue Halloween, en la víspera de Todos los Santos, la que se convirtió en la fiesta de los niños, asociada con elfos y duendes.

Respecto a los demás elementos de mi modelo hipotético, esto es, las reliquias y las representaciones de la sexualidad, la Iglesia protestante abandonó el culto de las reliquias en cuanto se separó de la católica; de hecho, éste fue uno de sus principios distintivos. La sexualidad también estuvo siempre bajo sospecha; aunque algunas iglesias inconformistas extremistas (como los anabaptistas y los mormones) iniciaron una recuperación de la poliginia, siguiendo el modelo bíblico del Antiguo Testamento, la tendencia a reforzar los valores familiares fue de tipo más restrictivo, con fuertes sanciones contra el adulterio.

Nueva Inglaterra compartía buena parte de la ideología y la práctica con Escocia después de John Knox. Tenía la misma iconofobia, los mismos prejuicios contra el teatro, y todo el entretenimiento se reducía a una «alegría comedida» con ropa modesta y comportamiento decoroso, en la que no tenían lugar los juegos de pelota, cartas o dados. Este comportamiento cambió a finales del siglo XVII, pero ciertas restricciones permanecieron hasta la época de la Revolución contra el dominio británico. El teatro no adquirió legitimidad en Nueva Inglaterra hasta la última década del siglo XVIII. Las mismas transformaciones habían tenido lugar antes en Inglaterra, con la vuelta al trono (la Restauración) de los Estuardo tras la Commonwealth de Cromwell.

En la sociedad de Nueva Inglaterra la alfabetización estaba muy extendida: en la generación de los fundadores, aproximada-

mente dos tercios de los hombres y un tercio de las mujeres sabían leer. Cuando llegó la década revolucionaria, las cifras habían aumentado hasta abarcar a todos los hombres y al 80 por ciento de las mujeres. Se importaban muchos libros y la creencia en las virtudes de la palabra escrita era muy fuerte. La iconofobia que impedía a los puritanos apreciar la mayoría de las demás formas de arte no planteaba problemas ideológicos en ese caso. De hecho, permitieron la inclusión de ilustraciones en la Biblia, por lo que preferían la Biblia del Génesis de 1660 a la versión del rey James. Pero sus lecturas eran principalmente religiosas, aunque a finales del siglo XVII esta fuente se complementaba con los relatos puritanos de cautiverio, que se volvieron más seculares en el segundo cuarto del siglo siguiente. Las historias de confesiones de criminales famosos siguieron una evolución parecida. La novela no se convirtió en la forma literaria dominante hasta mediados del siglo XVIII. La novela romántica era especialmente popular entre las mujeres, pero seguía siendo criticada por la jerarquía; en 1693 Increase Mather escribió sobre «el enorme daño que causan las falsas ideas e imágenes de las cosas, especialmente del amor y el honor»[7]. Durante el siglo XVIII «los árbitros morales siguieron desaprobando toda obra de ficción»: la representación de la realidad no estaba permitida.

Volviendo a los elementos de nuestro modelo general, hemos hablado de las imágenes, el teatro y la ficción; otros eran la comida y el vino, las flores, las reliquias y la sexualidad. La comida estaba sometida a restricciones en Nueva Inglaterra, lo mismo que en la Inglaterra de Cromwell y en Escocia. Su consumo constituía un disfrute «sobrio», y se debían evitar los excesos[8]. Con las flores había que ser precavido, especialmente en contextos religiosos en los que podrían considerarse una ofrenda a los muertos. Resultaban ofensivas por razones religiosas, pero también porque representaban el «lujo», la cultura de las clases ociosas. Las reliquias de los santos y mártires eran anatema no sólo para los puritanos, sino también para todos los protestantes, desde que Lutero las habían condenado rotundamente porque eran una forma de sacar el dine-

ro a la gente. La fiesta de Todos los Santos desapareció, lo mismo que otras celebraciones de santos patrones. Pero la reacción a las festividades religiosas no se detuvo ahí; por ejemplo, en Escocia desapareció la Navidad, cuyo lugar fue ocupado por la secular Hogmanay, mientras que las celebraciones regulares fueron sustituidas por lo que inicialmente eran episódicas Acciones de Gracias a Dios por sus bendiciones. En los primeros tiempos de Nueva Inglaterra se celebraba el día de Guy Fawkes, también llamado el Día del Papa, que acabó conduciendo a que se modificara el principio puritano de «alegría comedida», pues dio lugar a un gran bullicio.

Todas las principales religiones de Oriente Próximo incluían actitudes puritanas. El islam ha sido la más persistente, especialmente en lo que atañe a la aversión a las imágenes, sobre todo en la escultura, aunque también pone reparos al teatro, la ficción, la música secular y la licencia sexual. En el teatro la excepción era la representación chií del martirio de Husain: igual que ocurría con representaciones similares en la Europa medieval, esta obra quedaba fuera de la prohibición general porque era de inspiración religiosa y no puramente teatral sino que formaba parte de un ritual. Estos dos géneros pueden ser formalmente parecidos (como se afirma en la «teoría del performance»), pero desde el punto de vista del actor eran distintos por completo.

Las imágenes, sean bidimensionales o tridimensionales, son condenadas por las principales tradiciones islámicas. Fueron introducidas en la Persia safávida por el contacto con los chinos en la Ruta de la Seda y de ahí pasaron a la India mogul, donde eran frecuentes las pinturas bidimensionales, pero las esculturas tridimensionales hindúes fueron mutiladas no meramente por ser paganas —hindúes—, sino porque el Creador rechazaba toda escultura. Lo mismo ocurría con las reliquias, que también podían ser objeto de culto en lugar de Dios. Asimismo, la narración de historias entrañaba peligros, pues presentaba algo distinto de la verdad, que era lo único importante.

Esas prohibiciones se contravenían en algunos casos. Las excepciones se dieron principalmente en la corte, en los primeros

palacios, con sus elaborados mosaicos; hasta cierto punto, en los cedros del Líbano que decoraban las casas de los comerciantes; desde luego, en relatos como los de *Las mil y una noches*. Localmente se mantuvo hasta cierto punto la representación figurativa, lo mismo que la narración de historias. Aunque la condena era rotunda, la representación siempre estaba llamando a la puerta y debía ser rechazada con referencia al canon de la fe.

El judaísmo tenía tradiciones parecidas a las del islam; de hecho, procedían de la misma fuente. La ausencia de imágenes es la más conocida. Como en el islam, era sacrílego representar figurativamente a Dios. Con pocas excepciones, no hubo pintores judíos con anterioridad al ruso Marc Chagall, que tuvo que irse a París a pintar. Según el filósofo español Moses Maimónides, no era posible imaginar, ni siquiera en palabras, a la divinidad y sus creaciones. El teatro era igualmente cuestionable. De acuerdo con algunos autores, ello era consecuencia de los espectáculos que habían representado cruelmente a los judíos en el teatro romano (como más tarde *El mercader de Venecia*), lo mismo que a los cristianos, o en los circos, en los que habían tenido que enfrentarse a animales salvajes. Pero, de nuevo, había objeciones más generales, más profundas, a toda forma de representación teatral, aunque en la Edad Media imitaron los autos sacramentales cristianos en la festividad de Purim, que conmemora la historia bíblica de Esther. Pero, lo mismo que en el caso de las representaciones chiíes sobre Husain y los propios autos sacramentales cristianos, estas representaciones tenían lugar en contextos religiosos, como rituales y no como teatro, al igual que las representaciones cristianas de la Pasión.

Lo que es esencial para mi tesis es que esos rasgos no son aspectos permanentes de la tradición cultural de un grupo determinado. El mismo pueblo —los judíos— que rechazaba el teatro y las artes visuales en Estados Unidos se hizo predominante en esas esferas. El puritanismo en esos aspectos estaba ligado a unas creencias religiosas específicas. Cuando éstas se debilitaron o modificaron, se produjo un cambio completo.

Sería sorprendente si la tercera de esta trinidad de religiones mediterráneas —el cristianismo— no mostrara características similares, dado su origen en el judaísmo. Desde luego, en sus primeros tiempos, tenía fuertes tendencias iconofóbicas, sobre todo respecto a la escultura tridimensional, que prácticamente desapareció hasta el Renacimiento temprano, cuando regresó a Auvergne, por ejemplo, y a las catedrales góticas. Pero incluso la representación figurativa bidimensional pasó por considerables dificultades si no era religiosa. El movimiento iconoclasta del siglo VIII probablemente estaba influido por el islam, pero sus raíces se remontaban al judaísmo. E incluso cuando las imágenes se permitían, eran religiosas y, en esa medida, estaban santificadas.

Con el teatro ocurría lo mismo, pues está demostrada la destrucción deliberada de los edificios romanos. Esto significaba que la cristiandad fomentó la desaparición de las dos cimas artísticas de Grecia y Roma: su escultura y su teatro.

El ritual *no* equivalía a una representación dramática, aunque en cierto sentido era una alternativa. No obstante, en el catolicismo tardío se produjo un cambio gradual respecto a las artes, que se manifestó en la decoración de las iglesias. En Francia, el *abbé* Suger combatió el «puritanismo» del cisterciense Bernard de Clairvaux afirmando que Dios merecía siempre lo más hermoso, mientras que el segundo sostenía que el culto debía ser lo más sencillo posible. Flores, esculturas y vidrieras adornaban los templos. El puritanismo de muchos de los Padres de la Iglesia cristiana no obedecía sólo a razones religiosas, sino a que se oponían al lujo, a lo que consideraban un gasto innecesario. Esta actitud fue la que adoptaron numerosos movimientos de reforma y protestantes contra la Iglesia establecida. Los protestantes —especialmente los puritanos— propugnaban una vuelta a las «raíces», a la simplicidad. Con este espíritu expulsaron al arte de sus templos en Holanda, así como en Escocia y Nueva Inglaterra.

Hasta ahora he podido dar la impresión de que este rechazo puritano fue un fenómeno europeo o de Oriente Próximo, un aspecto de esa tradición. Así se le considera con frecuencia, especial-

mente en los estudios relacionados con el monoteísmo: no podía haber alternativas al culto del único Dios. Pero no es cierto. Aparece en aspectos del hinduismo y del budismo, y se encuentra tanto en China como en Japón. De hecho, incluso en sociedades no alfabetizadas se pueden dar elementos de él. No todas las culturas orales tempranas tendían a la iconofilia; no todas rendían culto a imágenes. De hecho, en África rara vez había alguna imagen, ni siquiera abstracta, del Dios Supremo. Éste no tenía altares, como las divinidades inferiores. Asimismo, había otras resistencias, no sólo a representar algunas divinidades (en el caso de los tallensi, del norte de Ghana, a representar cualquier divinidad). Pero estas ausencias no se exhiben en los museos.

La presencia y la ausencia estaban relacionadas muy estrechamente, al menos en los primeros tiempos, por una serie de dudas sobre la naturaleza de las representaciones figurativas cuya expresión clásica y más clara se halla en la obra del filósofo griego Platón. La representación era una mentira, nunca era la «realidad», aunque para él la realidad seguía siendo un ideal. Pero eso es cierto en un sentido aun más concreto. El dibujo de un caballo nunca es un caballo, como tampoco lo es la palabra. Constatar esta distancia —consciente o inconscientemente— siempre puede suscitar dudas, y éstas, ambivalencia: el casi inevitable resultado cuando el hombre, como animal que utiliza el lenguaje, que utiliza representaciones, encara el mundo, su entorno material e inmaterial.

Digo casi inevitable porque, como señaló el ensayista alemán Walter Benjamin, desde el advenimiento de la prensa tipográfica nos han inundado las imágenes y obras de ficción, debido a la amplia difusión de la novela, las películas y la televisión. Hemos dejado de lado nuestras dudas anteriores. Vivimos en un mundo de ficción, de imágenes y teatro, una realidad virtual que nos cuesta trabajo distinguir de nuestra propia realidad. Todavía ofrecemos alguna resistencia a las representaciones, y quizá prefiramos el arte abstracto, pero, antes, culturas enteras se negaron a reconocer la representación figurativa y optaron por la abstracción. Esto se puede interpretar en términos de la historia del arte.

En la Creta micénica, el arte era principalmente icónico, figurativo, como las conocidas figuras de una diosa hechas de arcilla o la posterior figura procedente de Chipre, del siglo XI. En Grecia fue seguido del periodo geométrico, que comenzó en Atenas hacia el 900 a.e.c., tras el llamado «estilo protogeométrico», especialmente en la cerámica. Fue extraordinario por su excelencia técnica, elegancia de forma y su armonía y decoración[9]. El nuevo arte estaba dominado por el «orden lógico»[10]. La cerámica geométrica data de *ca.* 900-*ca.* 700 a.e.c. y se caracterizaba por diseños abstractos rectilíneos que evolucionaron a partir de la fase protogeométrica, en la que predominaban los motivos circulares. Su principal vehículo eran los vasos funerarios.

La producción de este tipo de cerámica tuvo lugar en la llamada «Edad Oscura», que marca el periodo entre la presencia de la escritura micénica y la llegada del alfabeto fenicio. Sería un error considerarlo uniformemente no icónico, pero en su mayor parte lo fue. Los artesanos orientales introdujeron diseños figurativos en artículos importados, especialmente en metales preciosos (el arte persa era principalmente el del orfebre), lo que condujo a «un singular fermento en la esfera artística cuyo producto fueron varios asombrosos experimentos de representación figurativa»[11]. No obstante, en el arte figurativo «no se realizaron más progresos hasta la generación anterior al maestro de Dípylon», y para entonces se habían incrementado significativamente los intercambios con el este. En los suntuosos enterramientos atenienses de Anavysos (geométrico medio II) hallamos representaciones bidimensionales y tridimensionales de caballos, en las que se pone de manifiesto que el artista se esfuerza por expresar las formas naturales, «algo que se había intentado tan pocas veces en los tres siglos anteriores»[12].

¿Qué explica esta evolución hacia el abstracto y, después, la vuelta al arte figurativo? Cook señala que unos 500 años antes, en el periodo heládico medio, ya había habido una fase abstracta. Según ciertas interpretaciones —añade—, «la población primitiva de Grecia tenía un gusto natural por las formas geométricas»,

que fue postergado por la cultura micénica, pero que volvió a surgir cuando ésta se derrumbó. Él prefiere la explicación de que «las características cretenses del arte micénico ya se habían agotado»[13]. Otros han visto el estilo como el producto de un pueblo invasor.

Según las dos primeras hipótesis, determinadas formas artísticas están ligadas a poblaciones concretas en el tiempo, de una forma casi biológica («naturalmente»). La tercera adapta una explicación arqueológica habitual de cambio social como resultado de una invasión. Todas me parecen inadecuadas.También fue durante este periodo cuando los enterramientos griegos pasaron de la cremación a la inhumación (*ca.* 770-*ca.* 750 a.e.c.) y después volvieron a la cremación (*ca.* 700 a.e.c.). ¿Hemos de intentar explicarlo con alguna teoría de esta índole? Creo que no.

Sugiero que miremos en otra dirección, la que adoptó el filósofo griego Platón, en cuyo caso el «geométrico» debe interpretarse como el rechazo deliberado de las imágenes, de la representación figurativa. En mi opinión, esta interpretación no sólo es posible sino necesaria. En otro caso, lo que tenemos son vagas explicaciones sobre un cambio «cultural» de la representación a la abstracción, que no explican nada pues omiten todo factor de intencionalidad, de agencia humana, y ponen la causa en manos de una «cultura» ciega e irreflexiva que transforma los modelos de acuerdo con otras «instituciones» (análisis funcional) o con una fórmula subyacente (análisis estructural).

En este capítulo he intentado esbozar un aspecto de una alternancia cultural más inclusiva que surge de las contradicciones implícitas en la situación humana. A un nivel vemos surgir un «complejo puritano» en un contexto religioso, acompañando y criticando el «lujo» de las sociedades de la Edad del Bronce y particularmente la idea de que la humanidad pudiera dudar de la singularidad de Dios el Creador. Pero también había un movimiento más amplio, cuyo epítome es la obra de Platón, que ve una contradicción más general entre la realidad de un objeto y la irrealidad de su representación en pintura y arcilla, o quizá incluso en

palabras. Ello puede muy bien conducir al rechazo de la representación (el rechazo del lujo tiene otras raíces) y a otros rasgos concomitantes del «complejo puritano», especialmente en las sociedades comerciantes acomodadas en las que hay cierta contradicción entre el gasto en consumo y el ahorro para la producción.

CAPÍTULO 7

HACIA UNA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO

Hemos hablado de la circulación de información y de objetos, pero la primera tiene otros parámetros propios. Tiene lugar a través de diferentes formas de comunicación (lingüística, a diferencia del transporte) y cada vez más presupone la existencia de unos especialistas distintos: estudiosos, no comerciantes. Ha cobrado una importancia creciente en los siglos pasados.

Todas las sociedades son sociedades del conocimiento, claro está. Eso es la cultura, parte conocimiento y comunicación, que puede transferirse y legarse gracias a la gran capacidad humana del lenguaje. Fue el desarrollo del lenguaje (o quizá formas anteriores) lo que permitió al *Homo sapiens* convertirse en humanos modernos, elaborar una «cultura extrasomática», como la han caracterizado el antropólogo estadounidense Kroeber y otros, y almacenar, transmitir y desarrollar el conocimiento para nuestros descendientes. Como señala una reciente interpretación de la evolución: «Nuestro nominalmente civilizado nivel de vida surgió cuando los organismos dieron con una forma de transmitir infor-

mación intricada e impredecible a quienes les rodeaban. Lo hicieron gracias a la invención del lenguaje y vinculando de forma efectiva a todos los organismos humanos, pasados, presentes y futuros, en un solo megaorganismo de potencialidades ilimitadas»[1]. El autor ve esto como una continuación de la selección biológica; de hecho, representa una ruptura con ese modo de transmisión de la información, que con frecuencia es más flexible, pero implica algunos de los mismos «principios» generales, como la selección.

Por mi parte, he denominado estos procesos «tecnologías del intelecto» en parte para salvar la distancia entre la tecnología y las ciencias cognitivas. Los antropólogos nos habían enseñado que las sociedades que sólo disponen de comunicación oral pueden ser muy complicadas. Con la invención del lenguaje la sociedad humana se hizo (quizá empezó entonces) más compleja todavía, lo que propició que pensara sobre sí misma o la «conciencia superior», en el término del psicólogo ruso Vygotsky. La llamada «revolución humana» tuvo lugar con la dispersión del *Homo sapiens* desde África hace unos 60.000 años (según los análisis del ADN) con un lenguaje completamente desarrollado[2]. La revolución se ha relacionado frecuentemente con Francia y con la aparición del arte rupestre[3]. No obstante, el arte rupestre tuvo una distribución limitada al sur de Francia y el norte de España. En cualquier caso, la cuestión es que, dada esta tecnología del intelecto —es decir, el lenguaje—, los humanos desarrollaron lo que denominamos «una cultura», en cuanto les permitió comunicarse de forma diferente unos con otros.

Al principio, dicha transmisión fue muy lenta y conservadora en comparación con la actual. En el Paleolítico Inferior y Medio, los logros humanos habían sido parecidos a rasgos generales en distintas partes del mundo, por ejemplo, en las culturas del hacha de mano. Tomemos una herramienta achelense, cuya forma se conservó durante miles de años en muchas partes del mundo. No sólo era «funcional» —hay muchas formas de matar a un bisonte—, sino que la adopción y el uso continuado de ese tipo consti-

tuían un elemento cultural. El Paleolítico Superior presenció la aparición de los humanos modernos con un lenguaje completamente desarrollado, lo que condujo a lo que se ha denominado «revolución humana». Este elemento cultural es más evidente cuando consideramos sus variadas pinturas rupestres y el desarrollo simultáneo de muchas herramientas de sílex de magnífica factura. Sin duda, la complejidad favorece la complejidad, y la cultura, los sistemas de conocimiento, se hizo más importante a medida que la sociedad humana evolucionaba (en un sentido social). Con la invención de la agricultura, en el Neolítico, existió una mayor diversidad de culturas locales tanto en África —hasta recientemente— como en América y el Pacífico; en general, éstas eran las culturas que los primeros antropólogos solían estudiar.

Desde el comienzo, la forma en que los humanos se comunicaban estuvo sometida a una evolución, pero era relativamente lenta (aunque rápida si se mide por estándares genéticos) en términos del aprendizaje humano. La evolución de las culturas se aceleró enormemente con la invención del lenguaje humano, la revolución del Paleolítico Superior. Pero lo que es tan extraordinario en relación con la sociedad actual es el increíble desarrollo que hemos presenciado desde la invención del «habla visible», la escritura.

Los sistemas de conocimiento dieron otro salto adelante con la Revolución Urbana de la Edad del Bronce, cuando no sólo se mecanizó la agricultura con la adopción del arado, la rueda y la tracción animal, y no sólo propiciaron la aparición de los oficios artesanales (algunos relacionados con la agricultura y otros con la estratificación económica que llevó consigo y el concomitante auge del comercio), sino que la escritura se inventó hacia el 3000 a.e.c., lo que significó que la información podía comunicarse en el tiempo y el espacio, pues el lenguaje era ahora un objeto visible que podía transmitirse y conservarse de forma muy distinta al habla (como en este libro). Desde *The Domestication of the Savage Mind*[4] he dedicado una serie de trabajos a describir los cambios que trajo consigo la escritura tanto en la vida religiosa como en el sistema social, la economía y la actividad intelectual en general.

Pero aquí me quiero concentrar en un aspecto: la velocidad del cambio. Aunque sin duda intervinieron otros factores, quiero poner de relieve el rápido aumento del índice de desarrollo humano desde aquellos tiempos, sólo hace 5.000 años, apenas nada en términos de la historia humana, en comparación con lo ocurrido en el Paleolítico y Neolítico. Esta rapidez parece deberse principalmente a la escritura, que proporcionó al lenguaje un medio externo de almacenamiento de la información, constituyó otro paso hacia la construcción de una sociedad de la información y significó que no sólo podemos guardar la información existente, sino también añadir la nueva. Esto es lo que nos permitió hacer la invención de la Edad del Bronce: aumentar enormemente la velocidad de la innovación cultural.

En realidad, lo permitió y no lo permitió. Porque en la trascendental esfera de la religión se acudía a la inalterable palabra de Dios. El cambio religioso no era imposible, pero la palabra de Dios se consideraba permanente, tanto si estaba vertida en la Biblia hebrea como en los testamentos cristianos o en el Corán musulmán. O incluso, cabría añadir, en las escrituras védicas o en los clásicos confucianos, pues no es sólo el monoteísmo o incluso la religión lo que puede canonizarse de esta manera. Cada caso de canonización implica mirar atrás a un texto que sigue actuando indefinidamente como guía del presente. El proceso es necesariamente conservador. Si las cosas han de cambiar, lo hacen volviendo al texto y manteniendo que las generaciones anteriores han malinterpretado la palabra escrita.

El fenómeno de canonización también se da en las artes. Los poemas de Homero se recitaban anualmente en una gran celebración en Atenas. Shakespeare recibe un tratamiento parecido, sobre todo en un teatro dedicado a él en su lugar de nacimiento, Stratford-on-Avon, pero su obra también se representa en muchos otros sitios. No obstante, la diferencia es que la canonización religiosa es distinta de la variedad secular porque no es posible ninguna alternativa a la palabra de Dios, mientras que la obra de Shakespeare sirvió para estimular la de otros dramaturgos isabeli-

nos y posteriores. La canonización secular conllevaba una representación artística que también fomentaba la variación; la forma religiosa significaba el reconocimiento de la preeminencia de un solo texto y, por lo tanto, de la estasis. Asimismo, en el arte religioso hay una mayor limitación, al menos en lo que respecta al tema. Con la secularización hallamos una ampliación de los temas posibles —por ejemplo, se abandonan los límites impuestos sobre el arte cristiano medieval—, más variaciones de contenido que ponen el acento en la libertad de elección y el individualismo, que marcaron la actividad artística postrenacentista en Europa (pero que habían aparecido con anterioridad en otras partes del mundo).

En este sentido, la ciencia guardaba más semejanzas con el arte que con la religión, excepto en que se apoyaba sobre la experiencia del mundo de forma distinta. En los periodos abásida (750-1258) y búyida (944-1055), los árabes tradujeron casi toda la ciencia griega, especialmente Aristóteles y las obras que se le atribuían. En parte los traducían para familiarizarse con los conocimientos del pasado y en parte para sustentar en ellos su propia ciencia, lo que hicieron especialmente en la astronomía, las matemáticas y la medicina. Pues no sólo tradujeron la ciencia griega de la medicina en Galeno y de la geografía en Ptolomeo, sino que las acrecentaron, sirviéndose para ello de sus hospitales en Bagdad, las bibliotecas de todas sus capitales, los observatorios, como el de Maragheh y otros, y sus traducciones de obras en sánscrito de la India. Por otra parte, los musulmanes no volvieron la vista atrás a las obras artísticas griegas, como las de Homero. Tenían sus propias tradiciones artísticas a las que acudir, poetas preislámicos como Al-Quays, cuya obra fue imitada con frecuencia. Así pues, en esta esfera la mirada al pasado estaba localizada, mientras que en la ciencia (en la tecnología y la medicina) era universal y pasaba fácilmente de unas culturas a otras. En estas esferas, lo que la alfabetización posibilitaba o fomentaba variaba en su importancia y sus consecuencias sociales, pero en todo caso permitía una mirada atrás que era posible con el discurso oral, excepto de una for-

ma mucho más flexible e incierta. Algo que la escritura permitía en todos los contextos era esta capacidad para el almacenamiento más o menos permanente, que era importante en las artes pero especialmente en las ciencias.

No quiero decir que en las sociedades orales no haya posibilidad de volver la vista atrás. Por supuesto que la hay, pero a una tradición más variable, a un pasado más «mítico», no a la «historia» escrita. Me voy a permitir ilustrar la diferencia refiriendo una experiencia personal mía mientras realizaba trabajo de campo con los LoDagaa del norte de Ghana. Durante los cuarenta años que trabajé en África occidental, registré varias versiones de la recitación del Bagré. Primero la escribí con lápiz y papel. Me llevó diez días realizar la transcripción dedicándome a ello todo el tiempo. Anoté cada palabra y creí lo que me dijeron los habitantes, que la habían «aprendido» de sus mayores y que había permanecido invariable en el tiempo. De ahí que el «mito» pudiera relacionarse con otros aspectos permanentes de la vida social de los LoDagaa de forma inequívoca. Más tarde, utilicé una grabadora portátil, gracias a la invención del transistor, que eliminó la necesidad de emplear válvulas inalámbricas. Los antropólogos que trabajaban en lugares donde no había electricidad no habían podido utilizar esa máquina, y la gran mayoría de ellos simplemente habían escrito una versión de un extenso mito, que después consideraban *el* mito de los LoDagaa (o de los nambikwara o kwakiutl). Pero cuando, unos años después, registré otra versión (que denomino «el Segundo Bagré») con una grabadora, descubrí que no era así. Incluso las primeras (doce) líneas del Bagré, que llamo «la invocación» y que la gente parecía capaz de recitar «de memoria» como el padrenuestro, sufrían pequeñas variaciones dependiendo de quién las recitara. Pero después no eran sólo cambios verbales. La primera parte, El Bagré Blanco, permanecía más o menos invariable porque presentaba una versión embellecida de ceremonias que se celebraban realmente y en las que se seguía un orden relativamente fijo. Aun así, en la recitación se trastocó ese orden varias veces y hubo olvidos de

acontecimientos rituales, si bien las versiones eran razonablemente parecidas en lo principal. Sin embargo, la segunda parte —El Bagré Negro— hablaba de la creación no del mundo sino de la cultura humana, de la forma en que aprendimos a hacer cosas como fabricar hierro, así como de la reproducción de la propia humanidad. Esta parte del mito era más reflexiva, más especulativa, y variaba mucho más. Había un pasaje en el primer Bagré —el que registré al dictado— en el que el más joven de dos hombres, buscando una solución a sus problemas en la tierra, subía al cielo para hablar directamente con Dios (la divinidad suprema) con la ayuda de la araña (que en las historias akan es un *trickster* típico), cuya tela formó una escalera para ascender. Allí presenció la creación de un niño y conoció a su «madre», con la que él, como «padre», discutía constantemente sobre la «propiedad». Este episodio me pareció una parte central («estructural») de la narración, así como de los temas principales, y desempeñaba una parte importante en mi análisis. Cuando grabé el Segundo Bagré[5] mi sorpresa fue grande al descubrir que no se hacía ninguna mención a este incidente. Había algunas referencias a animales que volaban por el aire, que podría haber interpretado como un recuerdo de la visita a Dios (que estaba rodeado de animales), pero sin una versión escrita anterior nadie habría hecho esa conexión. De hecho, Dios desempeñaba un papel relativamente menor en este Segundo Bagré, que ponía mucho más énfasis en la creación de la cultura humana por los *kontome*, criaturas de la selva, habitantes de las montañas y los ríos, a medio camino entre los hombres y los dioses. En el posterior Tercer Bagré, que registramos y publicamos unos años después[6], el énfasis había pasado de nuevo de lo trascendental a lo humano, a la idea de que «el hombre se creó a sí mismo». En otras palabras, intelectualmente uno de los principales temas había cambiado completamente en la recitación.

Al cambiar el tono del mito de forma tan radical, era imposible atribuir una única versión del Bagré a la sociedad LoDagaa, ni siquiera a uno de sus asentamientos. Era imposible obtener

una interpretación de los LoDagaa a partir de alguna de las versiones. No había un «mapa» en el sentido del antropólogo Malinowski. La recitación estaba cambiando constantemente, con independencia de otras transformaciones, pero quizá en relación con distintos intereses intelectuales. Así que, en esas condiciones orales, una recitación era muy diferente del texto prácticamente fijo asociado con las culturas escritas. Al parecer, los mitos de las sociedades orales cambiaban constantemente, y eso tenía que ver, entre otras cosas, con el tipo de almacenamiento disponible. En las sociedades con escritura es posible aprender un texto fijo, como aquellos miembros de cualquiera de las religiones abrámicas que intentaban memorizar el libro sagrado entero, como una especie de homenaje a Dios, aunque la escritura hubiera hecho innecesaria esta memorización. Por el contrario, en las condiciones orales, una persona no podía memorizar el Bagré de esa manera. Lo oía recitar a los demás, pero cuando le llegaba el turno de hacerlo, por mucho que intentara repetir exactamente lo que otros habían dicho (y en una recitación oral larga de esta clase es prácticamente imposible), tenía que seguir hablando. Tenía que inventar lo que no recordara. La recitación pública exige que se salven las lagunas; no se pueden dejar en blanco para rellenarlas después. Por consiguiente, al contrario que en los rituales escritos, cada versión era distinta, y a veces de forma significativa. Como he señalado, no se trataba de meros cambios verbales; a veces difería la «estructura» misma de la recitación (y empleo ese término intencionadamente). Esto es, podía haber (y había) un cambio de una explicación trascendental de los orígenes de la cultura a una humana, o un cambio del papel del Dios Supremo al de intermediarios como los seres de la selva (que nosotros conocemos como duendes).

La conclusión a la que llego es ésta: en una sociedad oral, el encuentro con el pasado es muy distinto de como tiene lugar en una sociedad alfabetizada. En cierto sentido, una sociedad oral es más «creativa»; el mito nunca es el mismo, aunque puede tener elementos en común, mientras que con la escritura tenemos una

base firme en un «texto», que no puede modificarse porque es la palabra de Dios, religiosa, trascendental. O la de un escritor canónico. Pero en otras esferas de la actividad contemplamos el pasado de forma diferente, para partir de lo que se ha escrito, tanto en las artes —en las que el cambio es de carácter más o menos circular— como en la ciencia y la tecnología —en las que una explicación con frecuencia mejora la anterior y se apoya en ella. Y en ese contexto lo que cuenta no es sólo la escritura, sino otros cambios o diferencias en los medios de comunicación que pueden conducir a una circulación más precisa o más rápida de la información. Aquí es donde interviene la imprenta, sea con bloques de madera o con prensas, manual o accionada por vapor, rotativa o informatizada. Estas tecnologías no sólo pueden difundir información útil más rápidamente y más lejos, sino también otros mensajes de naturaleza muy diferente.

La invención de la escritura condujo a la creación de las escuelas en las que se enseñaba a leer y a escribir, segregadas del mundo en lugares especiales. A su vez, las escuelas condujeron a las universidades, en las que se preparaba a los maestros, burócratas y sacerdotes. A los sacerdotes porque, si bien la escritura se utilizaba con fines seculares, como en el comercio (especialmente en Mesopotamia), también permitió que se fijaran las ideas religiosas y la producción de las Escrituras, de textos canónicos (especialmente en las religiones abrámicas). Mientras que los usos seculares estaban en un proceso de cambio constante, los religiosos eran fijos porque representaban la palabra de Dios o de uno de sus prestigiosos mensajeros; por lo tanto, tenía que ser fija e inequívoca. Esto ocurrió no sólo con las religiones monoteístas, sino también con el hinduismo politeísta (en los Rig vedas) y con credos como el budismo (cuyo canon se imprimió) e incluso con ideologías como el confucianismo en China, aunque en este último caso las enseñanzas no estaban orientadas hacia lo sobrenatural sino a la humanidad.

Fe versus *razón*

Las sociedades alfabetizadas tendían a desarrollar sistemas religiosos que se encargaban de la educación (como forma de reproducirse) y por lo tanto restringían el flujo de información a lo necesario para implantar su visión del mundo. Así ocurrió con las religiones abrámicas: judaísmo, cristianismo e islam. Inicialmente, la postura de estas tres religiones sobre la investigación es que era innecesaria porque Dios había dispuesto que las cosas fueran como eran y por lo tanto no merecía la pena interrogarse sobre ellas. Dios ya había dicho todo lo que había que decir. Ésta era la opinión de san Agustín, y así lo indicaban las observaciones del califa Umar, el conquistador de El Cairo, ante los restos de la gran biblioteca griega de Alejandría. También estaba claro en la educación judaica, que, como las otras religiones abrámicas, estaba más interesada en la memorización de lo que ya estaba escrito que en producir lo nuevo e investigar cómo era el mundo.

Pero siempre había un problema. Si se enseña a alguien a leer y a escribir, puede estudiar las Escrituras. Ése era el objetivo de las escuelas en la Francia del siglo XVIII, como han mostrado los historiadores Furet y Ozouf[7], y como revela la autobiografía del filósofo judío Maimón para la Polonia de comienzos del siglo XIX. Después de todo, esas religiones, lo mismo en su vertiente protestante que católica, creaban escuelas con fines religiosos, aunque los comerciantes también estuvieran interesados en aprender a leer y a escribir por razones comerciales. Lo mismo ocurría con los administradores (que, en Occidente, con frecuencia eran clérigos). Pero cuando se enseña a alguien a leer, las cosas no se quedan ahí; se pone en sus manos un instrumento revolucionario de la sociedad del conocimiento, que puede estimular a algunas personas a dirigir su atención a otras obras, e incluso a escribirlas: de filosofía, además de las de teología, y de otras visiones de la historia, porque no todos eran seguidores del Libro, de las Sagradas Escrituras. Después de todo, estaban los autores griegos, que no creían en la religión hegemónica. Entre ellos, el pensamiento era

más libre, más «pagano», politeísta; de la misma manera, Homero, aunque ubicuo y ritualizado, no restringía el conocimiento, como tampoco lo hacía el confucianismo.

La escritura y la acumulación de información

Así pues, uno de los mayores avances hacia una sociedad del conocimiento se produjo con la invención de la escritura. Según ciertos estudiosos, como el filósofo Derrida, la «escritura» está inserta en los restos de memoria del habla incluso en sociedades exclusivamente orales. Esta posición se basa en un uso metafórico que ignora y desdeña la historia. En cualquier visión de la Edad del Bronce, su invención de los primeros sistemas de escritura en Mesopotamia y en Egipto (hacia el 3000 a.e.c.) y, más tarde, en el valle del Indo, en la India, y en el valle del río Amarillo, en China (hacia el 1500 a.e.c.), sin olvidar América Central (en una situación muy distinta), revolucionó la sociedad humana. Por el momento, dejemos de lado los posibles estímulos para la invención de la palabra escrita —quizá el desarrollo mercantil en Mesopotamia[8], la adivinación real en China[9], posiblemente la religión en Egipto, la política en otros lugares—, pues son las consecuencias (o implicaciones) lo que importa. En Mesopotamia, por ejemplo, se produjeron considerables avances en la organización social en cuanto la administración del gobierno cobró complejidad al empezar a registrarse las decisiones y a archivarse la correspondencia; dichos avances también alcanzaron a la cultura: se hicieron progresos en las matemáticas y en el cálculo de las superficies (para la tributación), así como del espacio (con el mismo fin) y del tiempo (para el calendario). Pero también estaba la literatura en la forma de la historia de Enlil, de la poesía y, en cierto sentido, de la pintura, aunque ésta ya existía con anterioridad (lo mismo que la poesía y algunos relatos de mitos). La alfabetización, en el sentido de saber leer y escribir, condujo a su vez al extraordinario apogeo de Grecia (y Roma), a una serie de logros de la sociedad clásica

que no se debieron tanto al genio griego como a la mayor circulación de textos en una escritura alfabética entre la élite, así como a la mayor reflexividad que impone al uso del lenguaje.

La escritura alfabética se inventó en Grecia, o más bien en Fenicia en todos sus elementos esenciales, excepto que el alfabeto fenicio no tiene letras para las vocales. Los europeos han dado gran importancia a esta diferencia, pero no es tan relevante como muchos sostienen cuando tratan de establecer una ventaja europea en materia de comunicación. Los alfabetos semíticos empleaban signos diacríticos para indicar las vocales y han producido extensas e interesantes obras escritas en este alfabeto —en el que se basan todas las versiones indias—, incluida la propia Biblia. Además, es evidente que incluso los alfabetos «anteriores», como el logográfico que se utilizaba en China, podían producir una civilización muy compleja, que en este caso estuvo dirigida por literati durante más de dos mil años; a aquellos hombres se les educaba para leer a los clásicos en una sociedad que, como ha mostrado el sinólogo Joseph Needham, estuvo mucho más avanzada científicamente que Occidente al menos hasta el Renacimiento. Y la ciencia y la tecnología dependían, al menos en parte, de la circulación de información escrita. Fue la escritura lo que, después de la Edad del Bronce, ayudó a la humanidad a dar un paso tan decisivo hacia la «modernidad» y presenció la acumulación de conocimientos en Mesopotamia, Egipto, Grecia y Roma, la India y China. A partir de entonces la civilización y la cultura avanzaron a grandes saltos; las innovaciones se produjeron y adoptaron con mucha más rapidez.

La presencia de la escritura fue uno de los principales factores que incrementaron el flujo de información y contribuyeron al advenimiento de una «sociedad del conocimiento». Ya he sugerido que el sistema de escritura fue otro, y en general se presuponía que el alfabético era más democrático que los caracteres logográficos de China. Por lo que respecta al aprendizaje, el alfabeto era muy sencillo, de forma que potencialmente todos podían aprenderlo; sin embargo, en China no es necesario aprender todo el sis-

tema para entender una inscripción o un cartel; aprendemos a utilizar los signos en logogramas. Y en el periodo anterior al Renacimiento, parece que China tenía una tasa de alfabetización —de personas que podían leer y escribir (pero ¿el qué?)— superior a la de cualquier otra sociedad.

La alfabetización china requiere un comentario más. Como sistema de escritura logográfico, equivalente a nuestra notación matemática, podía representar a las distintas lenguas que se hablaban dentro de las fronteras chinas; ello sirvió para mantener unido este inmenso y complejo país y proporcionó un «mercado» unificado para bienes tanto intelectuales como comerciales. Estados Unidos ha hecho lo mismo insistiendo en el uso de una sola lengua —el inglés— y relegando así a todas las demás. La Unión Europea ha tratado de establecer un mercado único y mantener las lenguas de todos sus participantes (lo que podría hacer más fácilmente si además tuviera el esperanto). China, con un coste cultural menor que el de Estados Unidos y mayor eficacia que la Unión Europea, siguió una trayectoria diferente: un solo sistema de escritura para todas las lenguas. La Unión Europea (y Suiza) podrían considerar cuál es el alfabeto que mejor se adapta a una comunidad multilingüe: el fonético o la alternativa china, a pesar de que Lenin declaró que la alfabetización era la revolución del este. Aunque puede que lo sea para el teclado.

Tan importante como el sistema de escritura —o más— para propiciar una sociedad del conocimiento era el material en el que se escribía, fueran tablillas de arcilla, rollos de bambú, placas de madera, seda, pergamino o papel[10]. La invención del papel en China hacia el segundo siglo a.e.c. significó que se disponía universalmente de un medio barato para comunicar la información a los demás (o a uno mismo, llegado el caso). Mientras que, en Europa, con piel de animales (pergaminos), había que matar a una docena de ovejas para producir un libro. Esa diferencia significó que en China (y en el Oriente Próximo musulmán después de la batalla de Talas) había grandes bibliotecas —en el año 978 e.c. la biblioteca imperial china contaba con 80.000 «libros», y la biblio-

teca de al-Hakam en Córdoba, en el siglo X, tenía 400.000—, mientras que la mayor biblioteca del norte de Europa por aquel tiempo, la del monasterio de San Galo en Suiza, disponía de 800 volúmenes. La diferencia es extraordinaria y obedece al hecho de que Europa no dispuso de papel hasta que su fabricación llegó a Italia desde el mundo musulmán en el siglo XII (a Inglaterra, varios siglos después).

La mecanización de la escritura

Por supuesto, en Occidente la cantidad de información y su disponibilidad para la población aumentaron masivamente con la invención de la imprenta de tipos móviles y el extraordinario uso de la imprenta, atribuida al alemán Gutenberg, a mediados del siglo XV. No inmediatamente, sino de forma gradual, los libros empezaron a abaratarse para todos. Antes, en las *scriptoria,* se podía tardar seis semanas en copiar a mano un manuscrito de tamaño considerable. Esto cambió de forma inmediata con la introducción de la impresión y la imprenta.

Pero Occidente no fue el primero en mecanizar la escritura. Los chinos ya lo habían hecho mucho antes con la impresión mediante bloques de madera, en los que se tallaba el texto. Es interesante reseñar que, en manos expertas, no era necesario mucho más tiempo que para componer una página con tipos, que también habían inventado los chinos (esto es, tipos móviles, usando un sistema de escritura alfabético, aunque no una prensa). Aunque imprimir posiblemente no tuvo allí el efecto revolucionario que tuvo en Occidente, sin duda fue importante porque permitió un mayor flujo de información durante el periodo Song (hacia el siglo X), que ha sido calificado de «renacimiento», por la importancia que tuvo para el conocimiento en aquel país. Las bibliotecas, tanto públicas como privadas, aumentaron significativamente en número y en tamaño, lo mismo que la incidencia de la educación y de las publicaciones. No cabe duda de que los grandes avances que se

dieron en China antes del Renacimiento italiano se debieron en buena medida a la rapidez del flujo de la información a través de ese enorme país, al que el sistema de escritura logográfico contribuyó a mantener unido. Esta escritura permitió a los cantoneses comunicarse con hablantes de mandarín o con vietnamitas y, así, crear una sociedad del conocimiento mucho más extensa sin conocer esas lenguas.

Los chinos desarrollaron la palabra impresa, aunque utilizaron la impresión con bloques de madera. Pero, al contrario que con el papel, nunca transmitieron esta técnica al islam, básicamente por razones religiosas. En el islam no se puede imprimir el nombre de Dios, ni siquiera la lengua de su libro; por lo tanto, el islam quedó rezagado en el progreso hacia una sociedad del conocimiento, aunque el uso del papel hubiera facilitado su avance en un periodo anterior. Por eso, hasta hace relativamente poco, en los países musulmanes no había periódicos ni novelas o libros de texto, que dependían de la palabra escrita, excepto los escritos a mano.

Los equivalentes modernos de la imprenta, que facilitan el acceso a grandes cantidades de información, son, claro está, el ordenador e internet. Obviamente, aquí la ventaja estaba en manos de quienes inventaron esas tecnologías: el ordenador en círculos anglo-estadounidenses (inicialmente estimulados por la necesidad de analizar códigos), internet en el ejército estadounidense y el software por Microsoft y otros. No hay duda de que la consecuencia ha sido democratizar la información. Se ha atribuido a estos avances la creación de la sociedad del conocimiento, pero todas las sociedades han estado interesadas en el flujo de la información en sus distintas facetas, y ahí Occidente no ha ostentado una ventaja permanente. La escritura, el papel, la impresión nos llegaron de otras sociedades que estuvieron por delante de Occidente en cuanto a la comunicación hasta el Renacimiento, quizá incluso hasta el siglo XIX, con la llegada de las imprentas industriales a vapor. En todo caso, estamos perdiendo esa ventaja temporal. China e India (quizá el islam venga a continuación) nos están alcanzando. Europa está ubicando en la India muchas

tareas relacionadas con el conocimiento, y en China y Lejano Oriente, la fabricación de los ordenadores. Estas técnicas ya no son exclusivas de Occidente y vemos que el mundo cada vez más pertenece a una única sociedad del conocimiento basada en la transferencia electrónica de la información: una globalización más rápida que la que tuvo lugar con la escritura, el papel o la imprenta.

No hay duda de que los sistemas de conocimiento han desempeñado una función importante en la historia europea desde el Renacimiento y, por ende, en el «triunfo del capitalismo». Pero es situando su papel en un contexto histórico como se puede evaluar adecuadamente lo que ha ocurrido, pues, desde el Renacimiento italiano, con su papel en la modernización y la globalización, no estamos solos, sino que formamos parte de una red euroasiática.

CAPÍTULO 8

LA VENTAJA TEMPORAL EN LA ALTERNANCIA DEL OCCIDENTE POSTRENACENTISTA

He sostenido que parece haber muy poco que sea realmente único en algunas de las condiciones de la indudable ventaja que Europa ostentó en el siglo XIX. El problema que plantean la mayoría de las descripciones de la situación en el pasado y más en concreto de la que ha surgido actualmente es que se apoyan en premisas esencialistas y por lo tanto son etnocéntricas y teleológicas en relación con los recientes avances europeos. Estos avances fueron de indudable importancia, pero no reconocen la alternancia entre Oriente y Occidente, lo que significa que han de empezar desde un paralelismo aproximado en el desarrollo del arte y las artes en sentido más amplio y, respecto a las ciencias y la tecnología, han de incorporar una pauta en la que ora una civilización, ora la otra, ostenta la ventaja.

En este análisis, he intentado corregir la diferencia que, en Occidente, muchos han establecido entre las sociedades europeas y asiáticas, no considerándolas incompatibles o incomparables, con sendas de desarrollo distintas, como Marx, Weber y muchos otros

han supuesto, sino como dos zonas con caminos aproximadamente paralelos. Este paralelismo está bien ilustrado en la extraordinaria serie de Needham[1], en el análisis de Ledderose de la división del trabajo en la industria de la porcelana china[2], en la investigación de Elvin sobre determinada maquinaria textil italiana (para el devanado mecánico de los hilos) que se desarrolló primero en China[3], en la inmensa importancia del papel y la impresión (aunque con bloques de madera) para la comunicación, la lectura y el desarrollo de la información, en la invención de la pólvora en China, como señaló Francis Bacon; en todos estos ámbitos China precedió a Occidente. Hasta finales del siglo XVIII fue el mayor exportador del mundo (sin duda, con la India siguiéndola muy de cerca). Así que cuando ahora vemos la importante aportación que China y la India hacen a la economía mundial, no se trata de algo nuevo, sino que están retomando el pasado: una alternancia. Lo sorprendente es que hasta hace muy poco la mayoría de los historiadores europeos y otros estudiosos no reconocieran los logros de las sociedades asiáticas antes de la llamada «Revolución Industrial», sino que caracterizaran la región en términos muy distintos, como «primitiva», «atrasada», «oriental». La razón era que adoptaban un enfoque unilineal «evolutivo» de desarrollo que iba directamente desde las economías cazadoras y recolectoras hasta la Gran Bretaña de la industrialización en el siglo XIX, mientras que después de la Edad del Bronce Asia se habría internado por la tangente del llamado «modo de producción asiático» o excepcionalidad asiática, para intentar explicar la ausencia de modernización, industrialización y capitalismo en esa parte del mundo en los últimos siglos.

Mi enfoque partía de la base de que ambas partes del continente euroasiático habían experimentado la Edad del Bronce, esto es, la búsqueda de metales, la aparición de muchos oficios, el desarrollo del arado y la tracción animal (además de la energía humana), la llegada de la rueda y después de la escritura. Fue este cambio en el modo de comunicación lo que primero me llamó la atención. Con mi colaborador Ian Watt examiné la diferencia que

la escritura alfabética había representado en la Grecia antigua y pusimos de relieve su papel al favorecer un modo sencillo de comunicación escrita que era preferible como explicación de los logros de aquella sociedad a las que se basan en el «genio» griego, el espíritu helénico o la mentalidad ática en general. No obstante, nuestra interpretación era claramente europea, pues intentaba explicar los logros de la antigüedad y su trayectoria hasta el Renacimiento y, desde ahí, hasta la modernidad. Omitimos considerar debidamente el hecho de que el libro sagrado de Europa se había escrito sin el concurso del alfabeto griego (o incluso fenicio), sino en una lengua semítica en la costa asiática. Por supuesto, esta ubicación no importó demasiado a los protestantes que consideraban Palestina parte de Europa[4], pero me condujo a ampliar la tesis alfabética para incluir las literaturas semíticas y otras de Oriente Próximo que no estaban escritas de la misma forma. Y, al mirar más allá de Oriente Próximo, se impuso considerar otras formas de escritura y las aportaciones que las sociedades que las empleaban habían hecho a la «civilización», a la cultura de las ciudades, especialmente la china, cuyo sistema de escritura, según las nociones de muchos europeos, habíamos considerado difícil, elitista y no democrático. Sin embargo, su uso parece que fue mucho más amplio de lo que habíamos supuesto[5], en parte porque el chino se podía aprender icono a icono sin tener que descifrar un código fonético. Por consiguiente, el concepto de persona letrada era mucho más vago. En segundo lugar, como hemos visto, un sistema de escritura logográfico, no fonético, tenía el extraordinario potencial de servir de vehículo a las numerosas lenguas de China y mantener unida a una sociedad vasta. En cualquier caso, está claro que nos equivocamos al infravalorar la capacidad potencial para el avance cultural de un sistema de escritura como el chino, que tenía tantas otras ventajas.

Todas estas consideraciones apuntaban a la compatibilidad de las culturas orientales y occidentales, no a una supremacía intrínseca de Occidente. Sin embargo, hay que decir algo a favor de los logros europeos. Lo que los griegos consiguieron fue extraordina-

rio desde cualquier punto de vista (incluidas las conquistas de Alejandro Magno), y, en el ámbito de las letras, sólo hay que mirar la magnitud de las obras en una biblioteca clásica para darse cuenta. Pero en esta discusión el error estaba no sólo en el desdén hacia otras formas de escritura y lo conseguido con ellas, sino en la idea de que la supremacía de Occidente quedó asentada en la antigüedad y continuó en una secuencia pasando por el feudalismo hasta el capitalismo. En esta progresión no había lugar para la alternancia entre Oriente y Occidente ni para variaciones en los logros de esas culturas.

Esta última alternancia puede verse claramente en Europa después de la antigüedad. Como explica Needham en su estudio de botánica, los chinos y los europeos estaban más o menos igualados en términos del número de especies identificadas (por escrito) en la época del discípulo de Aristóteles, Teofrasto, hacia el siglo IV a.e.c. Después, en Occidente hubo un rápido descenso del conocimiento durante el periodo feudal, mientras que China continuó lentamente hasta que, en el Renacimiento, Occidente se puso a su altura y la superó en un movimiento que he examinado comparativamente en otro lugar[6]. Este temprano desarrollo y retroceso de Europa fue seguido de una explosión que condujo a la presente posición de supremacía occidental, un crecimiento que estuvo relacionado con el uso de la energía hidráulica, el hierro y el carbón, la economía, el resurgimiento de la cultura secular y el desarrollo de la imprenta. Esta situación se daba en muchos otros campos. La cuestión es, mientras que Europa pudo haber ostentado la ventaja sobre Oriente en la época clásica (¿o estaban igualadas?), en el periodo feudal Occidente sufrió lo que se ha denominado una «regresión catastrófica» en diversos ámbitos y sólo se recuperó en el renacimiento del siglo XII y, más especialmente, en el posterior Renacimiento italiano. En aquella época Europa empezó a tomar una ventaja que consolidó con la Revolución Industrial, cuyo origen se halla en parte en Oriente. Dada esta alternancia, habría que desechar las explicaciones esencialistas como las adoptadas en Europa, explicaciones en términos de «espíritu»,

«mentalidad» e incluso cultura (en una interpretación de ese esquivo concepto). Por lo tanto, no debemos recurrir a explicaciones esencialistas del «capitalismo» o de la «modernización», como han hecho muchos sociólogos e historiadores, incluido el historiador estadounidense David Landes en un libro muy popular[7]. La razón del supuesto «atraso» de China en el siglo XIX no hay que buscarla en factores culturales arraigados, sino en la alternancia. Por ejemplo, después de la dinastía Tang, la dinastía Song se volvió más secular, más confuciana (o, más bien, neoconfuciana), y experimentó una revolución en las artes y en las ciencias, un periodo de características renacentistas, pues implicaba al mismo tiempo mirar atrás y avanzar en un amplio frente. Yo sostengo que todas las culturas con escritura tuvieron periodos en los que miraron atrás, a veces con una perspectiva religiosa —lo que suele conducir al estancamiento— y a veces con un ánimo más secular —lo que generalmente favorece la invención. En la India gupta y maurya, así como en el islam en el periodo abásida y, más tarde, en Andalucía, hubo periodos de progreso. El Renacimiento italiano presenció otro periodo de resurgimiento, pero hubo una diferencia vital: la alternancia pareció cesar entonces y se produjo una transformación más permanente, el tipo de crecimiento continuo y autosostenido que (según Rostow) se ha considerado típico de una economía «capitalista»[8]. Mientras que en el islam y en la India, y en una vena más secular incluso en China, se produjeron periodos de liberalización de este tipo, seguidos de un resurgimiento de la fe en un universo trascendente, en la Europa renacentista se mantuvo la búsqueda de explicaciones más seculares (podríamos calificarlas de «científicas») y el conocimiento del mundo siguió expandiéndose.

¿Qué fue lo que provocó esta situación? Difícilmente fue la ética protestante, porque aunque ya habían aparecido antes otros movimientos de reforma menos exitosos, como los lolardos, los protestantes realmente no dejaron su huella hasta el siglo XVI. Tampoco podía ser responsable el «capitalismo», porque parece que existió mucho antes como capitalismo mercantil y no apare-

ció hasta más tarde como capitalismo financiero (empleando la distinción de Braudel).

Mi explicación es la siguiente: en el Renacimiento italiano se volvió la vista atrás deliberadamente, en un movimiento que en sus dimensiones más generales era intrínseco a la alfabetización. Fue un proceso que caracterizó a todas las culturas escritas de Eurasia: cristianismo, islam, India y China, por mencionar sólo las principales. Este movimiento se produce entre todos aquellos que tienen una religión escrita, lo que necesariamente implica volver al Libro, a la palabra sagrada de Dios (o de su portavoz), especialmente en los credos monoteístas que son hegemónicos. Pero, en ocasiones, esa mirada atrás va dirigida a una ideología menos exigente que deje más espacio a lo secular, y esto, en mi opinión, es lo que ocurrió con la vuelta a la sociedad clásica en la Europa renacentista y al confucianismo en la China song, soslayando la hegemonía del cristianismo en un caso y del budismo en otro. Desde luego, esta alternancia interna puede producirse en otras circunstancias, como en la India, donde la no trascendental visión secular lokayata ocupó un lugar más permanente en el panorama general, y aquel universo no sólo era «espiritual», como ha sostenido el antropólogo francés Louis Dumont, entre otros. Pero la alternancia, no el «crecimiento» continuado hacia un fin, era la norma.

Lo trascendental se reafirmó, especialmente con una «iglesia» dominante que se arrogaba el monopolio en todos los ámbitos tanto de este mundo como del siguiente. En el caso del cristianismo, el islam y el budismo, la Iglesia tenía largos tentáculos que establecieron escuelas para enseñar a los individuos a leer las Escrituras, que acumularon tierras y edificios (incluidos hospitales, mercados y lugares de culto), que se aseguraron su hegemonía y continuidad en el tiempo (a diferencia de los credos más efímeros de las culturas orales). Estas religiones afirmaron su dominio, igual que las védicas, cuya casta brahmánica controlaba la educación, de forma muy parecida a como lo hacían los grupos religiosos en Europa y los *ulama* en el islam, los monjes en el budismo e incluso los literati en el confucianismo «secular». Lo que era dife-

rente en el Renacimiento italiano es que el cambio hacia una actitud más secular se institucionalizó, se hizo permanente, y no se quedó en un rasgo transitorio del panorama intelectual. Esto ocurrió así esencialmente porque la educación y la cultura por fin les fueron arrebatadas a la Iglesia (sobre todo, en beneficio de la creciente burguesía) y por lo tanto la investigación (y de ahí la «ciencia») era más libre. Lo que las sacó de manos trascendentales fue mirar atrás, a una sociedad «pagana»: a Grecia y a Roma en el caso del Renacimiento italiano y, en menor grado, en el periodo abásida del islam; al confucianismo, en el caso de la dinastía Song. Y este cambio se institucionalizó y ganó estabilidad en el Renacimiento italiano gracias a la propagación de la cultura en las universidades más «seculares» de Europa. Esto no supuso el comienzo de la educación superior, porque ésta ya existía, normalmente con fines religiosos, y estaba estrechamente ligada al sacerdocio y a la religión trascendental (excepto en la China confuciana). Así ocurría particularmente con las madrasas del mundo islámico, cuya creación formó parte de un intento suní de restablecer la «ortodoxia» y dar prioridad a la educación religiosa, excluyendo lo que denominaban «ciencias extranjeras». A veces las madrasas se han visto como el modelo de las universidades occidentales —a la de Al Azhar de El Cairo se la llamó la «Sorbona del islam»—, pero en realidad la mayor parte de la «ciencia» quedaba fuera de su ámbito, como por supuesto el pensamiento secular en general. Lo que distinguía a las instituciones de educación superior en Occidente de las del islam o del budismo, pero menos de las de China, era la institucionalización de la cultura secular a largo plazo. Esto no ocurrió de forma inmediata, pues la función de la mayoría de las primeras universidades europeas, como la de París, era preparar a los sacerdotes y a administradores de orientación religiosa. Pero no de todas. La de Bolonia tenía un origen secular en una ciudad que no estaba gobernada por el papado y que participó en la revitalización del comercio en el norte de Italia, especialmente en el Mediterráneo, con Bizancio. Gibelina, más que güelfa, estaba bajo los auspicios del emperador, no del papa. Esto

dio a esa ciudad, y a Padua, una especie de satélite, mayor independencia para abordar otros temas y enfoques, como la enseñanza del derecho romano, a diferencia del canónico. Esta independencia en parte obedecía al papel que desempeñaba la economía en el Renacimiento italiano; la recuperación del comercio y la manufactura, que incluía la producción de papel (de China); y el uso temprano de maquinaria accionada por energía hidráulica, procedente de Lucca y en último término de China, para el devanado de los hilos en la fabricación de tejidos, primero seda y después algodón en la llamada «Revolución Industrial».

La relativa independencia de las ciudades del norte de Italia y sus universidades, especialmente de Bolonia y Venecia, fue posible principalmente gracias a la revitalización de la actividad comercial. Venecia experimentó esta recuperación en el Mediterráneo y en Oriente Próximo, Bolonia aportó algunas de las exportaciones transportadas por el río Po y el papel de Florencia tampoco fue desdeñable. El comercio y la manufactura, las actividades de la burguesía, fueron esenciales en este Renacimiento, como en muchos otros. Fue la producción de mercancías para su intercambio lo que dio a la comunidad buena parte de la riqueza necesaria para fomentar el arte, la literatura y la cultura de la forma en que lo hizo. No es que éste fuera el único apoyo que necesitaba un Renacimiento. De hecho, Irak y Persia aparentemente no eran muy prósperos bajo lo que se ha denominado el Renacimiento búyida, pero esto era muy poco frecuente. En muchos ámbitos, la riqueza se empleó para apoyar los avances, como ha señalado Jardine para el Renacimiento italiano.

No obstante, la prosperidad sólo es uno de los apoyos. Otro rasgo es el que hemos mencionado respecto a todas las sociedades alfabetizadas: mirar atrás, a un estado anterior de cosas. Cuando eso significa retrotraerse a un régimen que sea menos hegemónico, menos trascendental, los resultados pueden ser espectaculares, como en el caso de Italia —que fue más allá del catolicismo— o de la China song —que fue más más allá del budismo. En comparación con el estado de cosas preexistente, esto implicó una

secularización: lo que Weber denominó «desmistificación» de las creencias. Esto no tenía que ver con la ética protestante, como él afirmaba, porque también ocurrió en círculos católicos —lo mismo que, por supuesto, el capitalismo—, sino con el hecho de volver la vista a una sociedad «pagana» y retomar un aspecto decisivo de las creencias, o incluso del descreimiento, que parece ser un rasgo general de la vida humana[9], aunque subterráneo en muchas ocasiones. Esta tendencia no era algo insólito en las culturas escritas —de hecho, ni siquiera en las orales—, pero en Occidente dejó de ser un mero enfoque alternativo y se hizo permanente —y, en algunos aspectos, dominante—, en buena medida por su incorporación a las instituciones de enseñanza superior. Como he señalado, las europeas no fueron las primeras universidades; había muchas en la India, principalmente bajo influencia budista, aunque también jainista e hindú. Pero, quizá salvo en China, fueron las primeras en institucionalizar el conocimiento secular, al menos desde la antigüedad. No resulta fácil explicar por qué lo hicieron, pues muchas de ellas formaban a sacerdotes y a administradores de orientación eclesiástica. Así ocurría no sólo en París, sino también en los comienzos de Oxford y Cambridge, por no mencionar las universidades de los estados pontificios. Porque incluso las universidades seculares estaban profundamente influidas por la religión dominante, a lo que en parte obedecía la importancia de las facultades de teología[10]. Y la discusión de muchos problemas científicos se vio afectada por las creencias trascendentales de otros. Ciertamente, en Europa, las grandes universidades cívicas, fundadas por familias burguesas adineradas, estuvieron entre las primeras en institucionalizar la cultura secular de forma permanente. La mayoría de las universidades occidentales secularizaron la mayor parte de su currículum, de forma que la enseñanza y la investigación de las ciencias y las humanidades aumentaron y se reforzaron: a medida que el componente religioso se volvía menos importante, la cultura secular iba cobrando fuerza.

¿Por qué ocurrió en Occidente, en vez de en Oriente, esta institucionalización de lo secular? No por la ética del protestantismo.

La tendencia ya existía antes, más marcadamente desde el incremento del comercio en la Baja Edad Media[11]. Pues la educación era necesaria no sólo para los eclesiásticos y administradores, sino también para los comerciantes, que tenían sus propias ideas sobre cómo debía ser la educación de sus hijos y, con su creciente prestigio, pudieron —si no programar— al menos influir en el currículum de los colegios y universidades. La descripción de cómo era la educación en Holanda a finales de la Edad Media que presenta el historiador Nicholas pone de relieve el papel que los comerciantes habían llegado a desempeñar en la educación. A medida que la economía crecía, también lo hacía su influencia, que exigía el conocimiento tanto de las letras como de los números. La intervención de los comerciantes también fue un importante rasgo de las *Grammar Schools* del periodo isabelino. Tomemos, por ejemplo, mi propio colegio en St Albans, que al parecer se fundó en 908 como anexo a la abadía. A pesar de la carta isabelina que le garantizaba una parte de los impuestos sobre el vino, permaneció en la Lady Chapel de la abadía hasta mediados del siglo XIX, cuando cierto fabricante de seda de la ciudad (Woollams) adquirió el edificio de acceso de la vieja abadía. Más tarde, en 1908, el colegio se trasladó a su primer edificio construido ex profeso cerca de allí. Pero los niños que iban a él eran hijos de comerciantes (en los viejos tiempos seguramente se educó allí el primer papa inglés, Nicholas Breakspeare), para lo que se creó expresamente la Foundation isabelina. Los comerciantes no se oponían a que sus hijos recibieran educación religiosa, pero querían mantenerla en su sitio. Habían preferido el enfoque humanista.

Lo mismo ocurría con las universidades. Pronto descubrieron que estaban sobreproduciendo personal eclesiástico y entre sus alumnos cada vez había más administradores seculares como sir Thomas More, que soslayó la vigilancia de su Iglesia, así como poetas y dramaturgos cuando esas actividades volvieron a ser aceptables, y un número creciente de maestros de las *Grammar schools*, que no siempre eran eclesiásticos.

No es que el comercio fuera más importante en Occidente que en Oriente antes del siglo XIX, aunque la influencia de la maquinaria de hierro y la energía de vapor dio un gran impulso a la producción en el siglo XVIII. Pero ya mucho antes, como ha señalado el historiador y geógrafo Wrigley, Europa estaba bien situada para exportar hierro, lo que hizo con la Revolución Industrial, gracias a sus yacimientos de hierro y carbón, y a su técnica y experiencia en su explotación. Parece que en Occidente la producción de hierro retrocedió desde la época romana, cuando se obtuvieron enormes cantidades —entre otros, por el ejército—, si bien en la Edad Media se utilizaron en muchos lugares hornos de reverbero para procesar la mena de hierro. Su producción masiva en parte se vio impulsada por la demanda, especialmente en las zonas agrícolas occidentales de Flandes e Inglaterra, y se incrementó extraordinariamente con la introducción del horno de cuba. En primer lugar, los fuelles y martillos de las forjas tradicionales fueron adaptados para utilizarlos con energía hidráulica. Después, a finales de la Edad Media, llegó el horno de reverbero, que producía un hierro alto en carbono que era apto para fundirlo. Por último, el problema de la cantidad se resolvió utilizando hornos de cuba después del siglo XV, un horno con una gran chimenea en el que la mena y el carbono se mezclaban para producir carburo de hierro, cuyo punto de fusión se alcanzaba antes, y el hierro fundido obtenido se refinaba para hacer hierro dulce. No es seguro dónde se desarrolló primero esta técnica, pero el sur de Flandes parece el lugar más probable. El proceso «valón» llegó a Inglaterra a finales del siglo XV[12], a Newbridge, en Sussex, en 1496, coincidiendo con el desarrollo de la energía hidráulica[13]. Es significativo que, según Needham[14], los chinos hubieran sido los «grandes maestros del arte de la forja del hierro desde el siglo I», mientras que el horno de cuba data del siglo III a.e.c.[15]. Con la Revolución Industrial todo este metal resultó de gran importancia para las exportaciones, incluidas las de maquinaria.

En cualquier caso, la actividad comercial se hizo más independiente que antes y pudo ofrecer una educación secular desde una

edad temprana. Evidentemente el humanismo, los comerciantes y la tecnología desempeñaron su parte en el proceso en virtud del cual el currículum de los colegios dejó de limitarse a materias religiosas. Esta tendencia ya no estaba sometida a la alternancia que habían marcado otros renacimientos anteriores, sino que permaneció constante porque ese pensamiento se institucionalizó en colegios y universidades. Generación tras generación, fue capaz de seguir su curso hacia la modernización sin sufrir los retrocesos del dominio de la Iglesia que se produjeron en otros lugares, excepto en China, donde la tendencia en esta dirección fue, como ha señalado Needham, más lenta pero más regular, sin el espectacular avance de lo que tendenciosamente denomina ciencia «moderna», pero haciendo progresos y adquiriendo técnicas de Occidente, lo mismo que Occidente las había adquirido antes de Oriente. Ya hemos hablado de la alternancia interna entre lo religioso y lo secular. También estaba la alternancia externa del predominio social que estamos experimentando hoy. La alternancia puede producirse a nivel social o regional, como hemos visto respecto a Oriente y Occidente, con la preponderancia pasando a Occidente entre el Renacimiento y el siglo XIX, después de que, al final del periodo romano, el movimiento hubiera adoptado la otra dirección. Pero el cambio puede ser parcial y afectar a ámbitos concretos —como la agricultura o la producción de hierro—, y presentar muchas medidas diferentes. Lo importante es abandonar la idea de la perpetua supremacía de uno u otro y adoptar un enfoque más flexible que tenga en cuenta las realidades presentes y pasadas.

La historia no discurre como pretende buena parte de la teoría de la evolución social. Ha habido oscilaciones entre una sociedad y otra, en parte porque el proceso de dar alcance a la otra, cuando tiene lugar, siempre es estimulante, de forma que los que estaban rezagados en un momento determinado pueden tomar la delantera en el siguiente. Ni Occidente ni Oriente fueron únicos en este sentido. Eran sistemas que se intercomunicaban y que ostentaron la ventaja en distintos momentos. La historia no ha avanzado y no avanza en la línea recta que presuponen las versiones esencialistas.

CAPÍTULO 9

LA ALTERNANCIA EN EURASIA

Para resumir mi argumento, he tratado de proponer un contraste entre la extendida idea occidental del predominio o superioridad permanente, o incluso a largo plazo, de Europa en su trayectoria a la modernización o el capitalismo. Esta idea está incorporada en la noción de que el mundo moderno ha surgido de la evolución de la antigüedad, el feudalismo y el capitalismo, una línea de desarrollo que no estaba abierta en Oriente. He sostenido que ésta es una visión totalmente errada de Oriente, que, por el contrario, entró en la cultura de la Edad del Bronce desde el Oriente Próximo por las mismas fechas —a partir del 3000 a.e.c.— que dan comienzo a la «civilización» euroasiática. Ésta se desarrolló tanto en el este como en el oeste y dio lugar a culturas escritas en Oriente Próximo, la India, China, Grecia y Roma. Ninguna de estas sociedades tuvo una ruta privilegiada a la «modernidad», y mucho menos al «capitalismo». Se desarrollaron desde aquella época en caminos aproximadamente paralelos, no divergentes en un modo asiático y otro europeo, sino, como ha sugerido Wolf[1],

en un «modo tributario», que pudo haber sido algo más autoritario y centralizado en el este que en el oeste. Por lo demás, no tiene mucho sentido hablar de una fase separada llamada «antigüedad», circunscrita a Occidente, ni del feudalismo, igualmente limitado. Desde luego, las trayectorias posteriores divergieron, entonces y ahora, pero no hasta el punto que suponen muchas aproximaciones evolutivas e ideas preconcebidas populares, según las cuales la modernización sólo fue posible en Occidente, y los demás sólo llegaron a ella por difusión desde un centro más avanzado. Y no estoy pensando solamente en las pautas fijas propuestas por Marx, sino en un conjunto mucho más amplio representado en esa concepción histórica de Occidente según la cual los otros eran estructuralmente incapaces (¿por la «mentalidad»?) de dar el necesario salto hacia adelante, de conquistar el mundo física, económica y culturalmente.

Pero el mundo moderno no sólo fue producto de la difusión —la exportación— del capitalismo. Japón no se limitó a aceptar lo que llevaron estadounidenses y europeos. Al principio, parecía (desde el punto de vista occidental) que estaba produciendo quincalla barata con una mano de obra mal pagada. Pero esta opinión no se sostuvo a largo plazo, porque Japón también producía sólidos acorazados para derrotar a los rusos y cámaras extraordinarias que conquistaron el mundo —todo lo cual fue precedido no sólo de un proceso de imitación, sino también de una larga tradición de manufactura y conocimientos locales. Gran parte de la historia social hizo una excepción con el avance hacia la modernidad de los japoneses, que había sido posible porque tenían una mentalidad, una estructura social (parentesco «bilateral») y una historia (feudalismo, al contrario que China) que les permitían tomar una dirección distinta de la del resto de Oriente.

Por adecuada que esta tesis pudiera parecer para explicar el gran avance realizado por Japón, pronto se vio que era incorrecta. En primer lugar, los países del sudeste asiático (los Pequeños Tigres, especialmente Corea y Malasia) hicieron su propia aportación a la modernización, desmintiendo así la teoría de la singula-

ridad de Japón. Entonces, los gigantes del este empezaron a demostrar su fuerza: China en la producción industrial e intelectual, en tecnología espacial y en eventos internacionales; India, en las universidades y en tecnología de la información. Teóricamente, estos países habían quedado excluidos del proceso de modernización, pues sólo Japón (debido al «feudalismo») se consideraba apto para el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, los demás se han unido al movimiento hacia la «modernidad», invalidando los argumentos que veían en Japón una rama oriental de Europa, así como los numerosos análisis que llamaban la atención sobre las diferencias de ese país respecto a China e India. Gran parte del discurso «esencialista» ha resultado estar fuera de lugar. Los principales países orientales son mucho más parecidos de lo que sostenían esas teorías, y también mucho más similares a los europeos en las líneas generales de su desarrollo.

Los acontecimientos recientes —el desarrollo de la industria china, la recuperación de su anterior posición de gran potencia exportadora, sus recientes misiones espaciales, su producción de un coche eléctrico (con la consiguiente investigación comercial)— deberían hacernos reconsiderar no sólo su lugar en la sociedad contemporánea sino también en la historia mundial hasta este momento. ¿Cómo ha podido Occidente malinterpretarla hasta ese punto? Pero su versión era muy convincente y, en los siglos XIX y XX, muy persuasiva. Sus nociones centrales eran que Europa exclusivamente se remontaba a los logros de la antigüedad, de Grecia y Roma, y que esto a su vez dio lugar a un feudalismo exclusivo, que fue seguido de un Renacimiento también exclusivo que presenció la recuperación de, al menos, parte de esa antigüedad en una nueva formación social: la del «capitalismo». Pero, en realidad, el capitalismo estaba mucho más extendido, como reconoció Braudel. Incluso autores marxistas han identificado «brotes de capitalismo» en China, de forma que en Occidente no había nada singular, excepto quizá el «capitalismo financiero», en la expresión de Braudel; tampoco había nada absolutamente único en la trayectoria de la antigüedad al feudalismo ni en el concepto del

Renacimiento, como he sugerido en otro lugar[2]. Estos acontecimientos surgieron de una historia común del desarrollo de la «civilización» desde la Edad del Bronce hasta el presente. Desde entonces ha habido periodos en los que han estado más o menos igualados, así como momentos en los que una sociedad se ponía por delante de las demás, si bien esta situación era temporal, pues se caracterizaba por la alternancia entre las principales sociedades, que, ora una, ora otra, ostentaba la posición de líder.

Uno de los principales factores que, en mi opinión, contribuyeron a la preponderancia de Europa desde el Renacimiento es que ya no tenemos la misma alternancia «interna» entre el predominio de una visión trascendental del mundo y el de una visión más secular que favorece una concepción científica del universo. He sugerido en otro lugar que en el islam y en el hinduismo también hubo una alternancia entre estas visiones. Sin embargo, en el Renacimiento, una tradición de investigación secular se institucionalizó en las universidades, especialmente en los centros urbanos del norte de Italia. A partir de entonces, la educación superior estuvo cada vez más dominada por lo secular y dedicada a comprender el mundo fuera del marco de las religiones mundiales. Con anterioridad, éstas se habían ocupado no sólo de la educación primaria a fin de formar a la generación más joven para la lectura del Libro, sino también de la educación superior con objeto de preparar a los sacerdotes y administradores eclesiásticos. La tecnología solía ser neutral en lo que se refiere a las convicciones trascendentales, lo que no significa negar que en los molinos hidráulicos etíopes había demonios y que en el islam no era posible imprimir. Mientras que la tecnología en general era libre, apenas cabe duda de que esa libertad alcanzó a las mentes gracias no sólo al Renacimiento, sino también al proceso de secularización que le precedió. Bajo esas influencias, la economía se abrió. Venecia comerció con los turcos infieles y se separó un tanto de la influencia de Roma. Esto fomentó el comercio de metales, que era uno de los principales elementos de la economía. Las técnicas mejoraron, la maquinaria se desarrolló, el hierro se convirtió en un material

común y se extrajo más carbón de las minas para fundirlo. La productividad aumentó. Como muestra otro ejemplo reciente, la introducción de herramientas de hierro baratas (hojas de azada, machetes) de Europa provocó un gran incremento de la producción agrícola en África. Hasta que el hierro y el carbón no estuvieron disponibles a esta escala, la tecnología del hierro (que ya existía en África) no tuvo un gran efecto sobre la agricultura local.

Entre las principales sociedades del continente euroasiático se había dado la alternancia externa como consecuencia de las numerosas rutas existentes para los comerciantes, la migración y la guerra, que atravesaban las dos zonas. Es un aspecto de la comunicación entre culturas que significa que una florecía y después lo hacía la otra, pues la primera fertilizaba a la segunda. Esto está particularmente claro después de la Edad del Bronce, cuando los grandes avances en la «Cultura de las Ciudades» que se había creado en Mesopotamia y Egipto hacia el 3000 a.e.c. se difundieron hacia el este, a la India y China, y hacia el oeste, a Grecia y a Roma. Los avances realizados en Mesopotamia en el campo de las matemáticas fueron retomados y llevados más allá en India, China y Grecia. En todo esto hubo una cierta igualdad, pero en momentos radicalmente distintos, por lo que en un determinado periodo una cultura marcaba el camino y era seguida por las demás. Si bien se asentaban sobre una base común, estas diferencias afectaban a los recursos —como los metales y los productos agrícolas, por ejemplo, el té en China— y a los productos manufacturados —como el papel y la pólvora, junto con otros tipos de información—: todos ellos formaban parte de la economía del intercambio e implicaban el uso del dinero. Este intercambio era un proceso dinámico en el que una parte era la deudora en un momento determinado, pero después tomaba la iniciativa y no se quedaba atrás de forma permanente. Así pues, había una suerte de alternancia en la economía, así como en los sistemas de conocimiento, que no eran necesariamente coincidentes, pero tendían a serlo, puesto que tantas cosas dependían de la primera. Es precisamente esta alternancia la que estamos presenciando hoy, con China y la

India comenzando a dominar la economía industrial y la búsqueda de nuevos materiales, y a ejercer su influencia en el proceso educativo y la conquista del espacio. Ya no hay una sola potencia dominante, sino que es necesario competir con las otras, con alternativas.

Estoy empleando el concepto de «alternancia» en oposición al tipo de supremacía que tantos comentaristas occidentales consideran característica de Occidente. Si lo parafraseamos en términos marxistas, el modo de producción asiático no podía conducir a la modernización, que sólo podía tener lugar bajo el capitalismo, precedido del feudalismo. Esta línea argumental excluía a China de la senda a la modernización, a no ser que la impulsaran los partidos comunistas de Europa (como proponía Moscú) o postulemos una fase de feudalismo (como han hecho algunos estudiosos, mientras que otros, como hemos visto, incluso han descubierto «brotes de capitalismo»): en todos los casos, intentos de abrir China a la posibilidad de la modernización. Pero China no los necesitaba. Nunca estuvo paralizada de la forma que la teoría evolutiva de orientación occidental ha sugerido. La respuesta fue comprender que las principales sociedades de la Edad del Bronce eran comparables, y siguieron siéndolo en épocas posteriores. En determinados momentos una sociedad inevitablemente adelantaba a las demás en el desarrollo de sistemas cada vez más complejos, especialmente porque la llegada de la escritura aceleró el ritmo del cambio cultural. Pero dicha ventaja sólo era temporal, principalmente porque esas culturas se hallaban en un proceso constante de comunicación, intercambiando un producto por otro o por medios abstractos de cambio. Así que, al final, no tenemos una supremacía permanente sino una alternancia de culturas, no en todos los aspectos pero en muchos, y especialmente en la ciencia y la tecnología.

Actualmente podemos ver cómo está teniendo lugar esa alternancia en Japón, en China, en la India, en el sudeste asiático. No se trata simplemente del robo de técnicas del capitalismo occidental. En primer lugar, Occidente había adoptado anteriormente una serie de técnicas de Oriente y, hasta el final del siglo XVIII,

China, no Occidente, había sido la principal potencia exportadora. De manera que su posición actual no representa una nueva situación derivada del hecho de haber adoptado el «capitalismo» occidental, sino que está retomando una posición que, con respecto a la manufactura (de porcelana, seda, bronce, laca y papel), había ostentado mucho antes. En la sociedad euroasiática ha habido una alternancia en la que las exportaciones han estimulado la producción competitiva (como en Meissen, Delft, las Potteries y otros lugares). Las raíces de la Revolución Industrial se hallan en el desarrollo de técnicas originadas en el continente euroasiático y transmitidas por el contacto continuado, de forma que el nacimiento del «capitalismo» se produjo en el este y en el oeste y no fue sino parte de una alternancia. En un sentido amplio, como sugiere Braudel, el capitalismo no fue la invención de un país o de una zona, aunque tuvieron lugar importantes cambios con el desarrollo de lo que denomina «capitalismo financiero». Fue un aspecto de las economías mercantiles que surgieron en la Edad del Bronce, e incluso antes. Una vez se reconoce esto, toda la cuestión del milagro europeo (o incluso inglés) cobra un carácter distinto, como un aspecto de economías en constante interacción. Desaparece la presunta ventaja de la antigüedad, el feudalismo y el capitalismo, que supuestamente caracterizó a Occidente. Y Oriente ya no es un gigante dormido (excepto en momentos concretos), sino un socio que participa y está reclamando su antigua posición. La otra interpretación, la de la ventaja de Europa a largo plazo, se revela como lo que era y es: la visión de los europeos en el momento de su máxima preeminencia en lo que ha sido un proceso interactivo en el que Oriente y Occidente siguieron trayectorias aproximadamente paralelas, sin necesidad de apelar al repentino «nacimiento» de un capitalismo que sólo privilegió a Occidente. Por supuesto, Occidente se vio privilegiado por la profunda transformación de los siglos XVIII y XIX, pero aquello fue un pico temporal, no una plataforma permanente.

En las artes hay una paridad aproximada, lo mismo que en las ciencias. Desde luego, cada cultura glorifica las suyas, lo mismo que

nosotros hacemos con el Renacimiento italiano. Pero China también posee una prolongada tradición artística que es igualmente apreciada por sus miembros. Tanto en Oriente como en Occidente el talento se manifestó en la pintura, en el teatro y en la música.

Lo mismo ocurrió en otros ámbitos. Uno de los rasgos del periodo de alternancia interna que conocemos como el Renacimiento italiano es que no fue completamente interno, pues sufrió la influencia de potencias exteriores, en especial del creciente comercio con el este. Otra de sus ventajas fue que liberó a algunos hombres de las restricciones que una religión hegemónica imponía al descubrimiento del mundo y dejó libre a Galileo para desarrollar sus especulaciones y experimentar con la naturaleza. En el ámbito de la tecnología la invención no había estado completamente ausente con anterioridad, como muestran los ejemplos de la maquinaria agrícola accionada por energía hidráulica descrita en *Agrícola* o las minas de Europa central en las que se extraían materiales preciosos, en parte para la exportación. Esta tradición existía tanto en Oriente como en Occidente, y la tecnología fue mejorando gradualmente sus métodos. El gran incremento de la producción llegó no tanto con los metales preciosos sino con el carbón y el hierro, que constituyeron la base de la Revolución Industrial. No obstante, esta Revolución se sustentó en una serie de invenciones deliberadas, obra de hombres que, como Galileo, habían podido soslayar la interferencia eclesiástica directa y cosecharon los beneficios del paso de los modos de pensamiento trascendentales a los seculares. La tecnología siempre tuvo su propio impulso, pues, a diferencia de la astronomía, rara vez ponía en entredicho creencias sobre el mundo. Pero a veces lo hacía, como en el caso de la imprenta en el islam y del uso de molinos de agua en Etiopía, o con las restricciones a la representación figurativa de las religiones abrámicas. Pero normalmente la tecnología podía avanzar allí donde los hombres de ciencia no se atrevían a aventurarse, hasta que el Renacimiento les dio una nueva existencia con menos cortapisas. La distinción entre las dos actividades a veces es frágil, pero para los actores era significativa.

Mi tesis sobre la alternancia en Eurasia se basa, primero, en los orígenes comunes de Oriente y Occidente en la Edad del Bronce de Oriente Próximo. Está claro que Oriente estaba más desarrollado que Europa hasta que los pueblos de la Edad del Bronce salieron de Oriente Próximo a raíz de las invasiones griegas. Pero, a partir de entonces, hubo un intercambio constante, como ha mostrado Braudel para el Mediterráneo oriental. Con el tiempo, las sociedades de las dos zonas adquirieron unos niveles de vida aproximadamente iguales e intercambiaron objetos de toda clase, así como información. El resultado fue que las culturas escritas tendían a parecerse unas a otras, por ejemplo, en la comida y en el uso de las flores, al contrario que las sociedades neolíticas de África y otros lugares. Por supuesto, aunque a grandes rasgos las culturas fueran comparables, había numerosas diferencias. Pero también hubo periodos, respecto a la ciencia y la tecnología (menos en el caso del arte y la «cultura»), en los que Oriente tomó la iniciativa, y otros en los que la tomó Occidente, fuera con la invención de un nuevo método de registrar números o con otra forma de fundir hierro. Estos avances oscilaron en las dos direcciones, en parte dependiendo de los movimientos comerciales. La cuestión decisiva es que, a largo plazo, las civilizaciones influidas por la Edad del Bronce eran prácticamente equiparables; había ventajas temporales, que daban lugar a la alternancia, pero no una superioridad permanente de una sobre las demás, como asumen buena parte de la historia y las ciencias sociales, cuyo prisma es esencialmente el del siglo XIX, cuando Occidente adquirió la ventaja en la economía, en los asuntos militares y en la sociedad del conocimiento más en general.

APÉNDICE 1

LOS ARGUMENTOS DE LOS EUROPEÍSTAS

En el capítulo 1 he intentado matizar algunos aspectos «esencialistas» de la tesis del milagro. Los autores de los trabajos que más tarde se publicaron en Baechler, Hall y Mann[1] se oponían rotundamente a este enfoque de «alternancias». Muchos de ellos apoyan la tesis, expuesta por Laslett[2], de que hubo «una diferencia considerable entre Europa y el resto del mundo en aspectos relativos a la industria, al comercio y quizá al engrandecimiento político» (que atribuía «hasta cierto punto» a un sistema familiar completamente «individual»). Laslett era uno de los partidarios más firmes de la idea del milagro europeo, aunque en su caso era más bien un milagro europeo noroccidental. Consideraba que la transformación estaba relacionada con la familia individual[3], excluyendo, de acuerdo con la «línea Hajnal» relativa a las variables demográficas, a Italia y a España, donde, en su opinión, no se había producido una industrialización temprana[4]. No obstante, esto significa excluir las exploraciones emprendidas por España y el oro del que se apoderó, así como la importancia de Génova en las

primeras operaciones financieras, de las que Burke da cuenta con aprobación (en términos del Renacimiento). Y significa excluir toda la producción mecanizada de seda en Lucca, Bolonia y Lyon, que contribuyó a impulsar la actividad industrial inglesa en el siglo XVIII. Y es que Laslett estaba interesado en el milagro de los ingleses, que él ligaba a un patrón doméstico «individualista» más que a una concepción europea (y mucho menos euroasiática) del fenómeno: el Renacimiento italiano no fue seguido inicialmente por unos cambios demográficos comparables a los que se produjeron en Europa occidental.

Según Laslett[5], en Europa «la procreación estaba reservada a los que tenían el éxito suficiente en las condiciones económicas imperantes como para crear sus propios hogares». En Asia y en África, «donde el matrimonio era temprano y universal», la procreación no estaba tan restringida. En general, el matrimonio tardío era «amistoso», no estaba pactado por los padres, la dote era relativamente poco importante y los hijos que sobrevivían se establecían y acumulaban por sí mismos. Tal independencia dio lugar a la movilidad de la mano de obra, lo que facilitó la «concentración de la población industrial». Muchas personas incluso emigraron a Norteamérica. Este sistema, sostiene, tenía «un carácter capitalista competitivo e industrialista», que era «singularmente europeo»[6] y «único». No obstante, tenía un aspecto colectivo, no sólo para los familiares dependientes, sino también en la Ley de Pobres (inglesa). Estos rasgos eran particularmente característicos de la Europa noroccidental, una zona de «máxima innovación productiva» en la que se produjo la «primera industrialización». No así en Italia y España, que no mostraban el «patrón occidental de nupcialidad» establecido por Hajnal (matrimonio tardío y ayuda a las unidades familiares cercanas), aunque sí se observaba en Japón.

Otros autores adaptaron el mismo enfoque general que Laslett, pero el suyo era profundamente etnocéntrico. El modelo de Hajnal es aplicable al norte de Europa, no al sur; sin embargo, allí fue donde comenzaron la mecanización y la industrialización europeas,

con la producción de seda y papel de Italia y España, por no hablar del propio Renacimiento. Esta hipótesis sólo es aplicable a media Europa y, además, en un periodo tardío, el siglo XVIII. Por otra parte, los supuestos sobre el carácter capitalista único de Europa no están demostrados, incluso si se acepta la estrecha definición de «capitalismo» del siglo XIX. Y todo el argumento depende de eso. Sin duda, la ayuda para mantener el ciclo vital no era privativa de Occidente, como tampoco carecía de importancia la dote, ni siquiera para los que no tenían perspectivas, pues para eso estaban la caridad o la iglesia. En cualquier caso, el matrimonio tardío sí permitía un margen mayor de libertad en la elección del cónyuge. Pero las consideraciones de clase y propiedad eran de la máxima importancia, como sabe cualquier lector de Jane Austen. Y aunque el matrimonio fuera tardío, también era «fértil», especialmente porque no había un tabú del sexo después del parto.

Laslett consideraba esta pauta europea noroccidental, en contraste con la de Asia y África (y la del sur del continente favorecido), capaz de rectificar el desequilibrio entre población y recursos y más estable en casos de hambruna. Los desastres naturales, como la peste bubónica, no tenían los mismos efectos devastadores que cuando se daban situaciones menos favorables y se podía incrementar la fertilidad.

Las pruebas sobre los efectos comparativos de la peste bubónica en Europa (Inglaterra) y Oriente Próximo (y otros lugares) son muy endebles. ¿Acaso fueron tan distintas las consecuencias de la epidemia de la gripe en Europa y en Asia, a la que él caracterizaba como «administrativamente ineficiente en contraste con la primera»? Es necesario señalar de nuevo que esta afirmación no está constatada, especialmente si se considera el temprano desarrollo de una compleja burocracia en China, muy anterior a la de Europa occidental. Sin embargo, se afirma que China estaba sometida a «agudas crisis de población» que Europa nunca experimentó[7]. Tampoco existía allí un sistema familiar similar al europeo que enseñaba a sus miembros «la necesidad de ahorrar»; una pareja de recién casados chinos no establecía un hogar conyugal indepen-

diente de forma inmediata, por lo que no había la misma «disciplina» que Weber consideraba necesaria para el desarrollo del capitalismo. Todo esto tenía su origen en el matrimonio tardío (que era «amistoso» y decidido por los cónyuges). Dejando de lado la cuestión de la edad al matrimonio, la idea de que los recién casados en China no ahorraban para ellos mismos es contraria a los hechos, pues aunque no poseyeran un hogar separado de forma inmediata, eso no significa que no aspirasen a tenerlo en el futuro (como mostré hace tiempo que hacían los LoDagaa del norte de Ghana)[8].

Se supone que la diferencia de Europa se pone de manifiesto incluso en las rebeliones: las de Europa occidental y central «contrastan en gran medida con las de Rusia»[9]. Como era de esperar, las de Japón son seculares[10], como en el caso del capitalismo en general[11] o del feudalismo[12]. Pero en China e India se consideran diferentes tanto de Japón como de Europa[13]. Pues sólo en Europa se encuentran las verdaderas comunidades que constituyen la base de este tipo de insurrección[14], en las que la gente «se agrupa en torno a una iglesia católica o protestante» y que constituyen «una unidad moral, afectiva y política». Éstas crearon órganos de decisión autónomos, a diferencia de los agregados que se formaban en otros lugares, y se supone que expresaban valores europeos básicos[15]. Dichos valores estaban relacionados con el cristianismo, según el cual cada ser humano tiene un «valor primordial», tal y como se manifiesta en los derechos del hombre. De nuevo, se establece un contraste con Rusia, China y la India. En esta caracterización, parece que Pillorget no ha tenido en cuenta la influencia del budismo en Asia, y mucho menos las consideraciones generales para la sociedad que implicarían necesariamente tales valores. Pillorget relaciona este contraste con la ausencia de monoteísmo (cuando, en realidad, mantuvo a Occidente encadenado durante largo tiempo). No obstante, sólo Europa se caracteriza por un sentido de la justicia y la libertad (que, al parecer, tendrían su origen en la «propiedad»), en oposición a los turcos y los rusos. Nosotros tuvimos el absolutismo, mientras que ellos tuvieron tiranía

y «China ignoraba la noción de ley»[16]. Esto no es una caracterización sino una caricatura.

El tema de la naturaleza del Estado continúa en el análisis de Japón que hace Mutel, que correctamente se remonta más allá del periodo Tokugawa. No obstante, al llamar la atención sobre Japón, también describe a China como «atrasada»[17], afirmando que, «como Corea», no se modernizó[18]. Incluso habla de «fracaso» en el caso de China, una visión difícilmente sostenible en el siglo XXI.

Al remontarse a leyes más antiguas en Japón, se pone de manifiesto que la «modernización» está arraigada en lo premoderno, que tenemos un proceso de evolución social desde la cultura de la Edad del Bronce. Pero también hemos tenido periodos de «bloqueo» y, en el caso europeo, hay que considerar la «modernización» en el Renacimiento y después como la superación de un determinado bloqueo relacionado con la religión dominante y la caída de Roma. Werner adopta una visión opuesta, muy europeísta, que ve gérmenes del «milagro» en un mundo cristiano que se remonta a los profetas hebreos, la *polis* griega, el imperialismo romano y la Edad Media: la genealogía completa de la cultura europea. Sin embargo, considerar esto como un desarrollo continuo, ininterrumpido, no parece ajustarse a los hechos. La fe en el catolicismo y en la continuidad incluso le lleva a negar el intento de Le Goff de fijar el origen de la doctrina de la redención en el siglo XII, retrotrayéndola a san Agustín[19], que contribuyó a separar la cristiandad europea de la tradición clásica. Werner habla de la acumulación de capital por la Iglesia, de cuyas riquezas también podían beneficiarse los poderosos y los empresarios. Pero, en general, la Iglesia sacó propiedades de la circulación, por lo que hubieron de imponerse restricciones legales contra las manos muertas eclesiásticas. Y, en cierto sentido, el «capitalismo» no surgió hasta que esas tierras fueron confiscadas por Enrique VIII en Inglaterra o en Francia bajo la Revolución Francesa. No hay duda de que el «capitalismo de la oración» chocaba con el capitalismo de los empresarios.

El cristianismo también es un factor relevante en el análisis de Macfarlane[20] y en el de Pillorget[21]. Alan Macfarlane adopta el mismo enfoque anglófilo que Laslett y pregunta: «¿Por qué sólo ellos [los ingleses] en Europa occidental impulsaron el desarrollo del capitalismo?». El «desarrollo», dice, no el origen. Para él, éste estaría relacionado con el «sustrato de feudalismo» del sistema alemán y específicamente con su «forma de propiedad»: la «propiedad internalizada basada en el hogar»[22]. La aparición del capitalismo en Inglaterra «requería no sólo un complejo geográfico, religioso y tecnológico determinado, sino, sobre todo, un sistema político-económico determinado»[23], es decir, el feudalismo, cuya definición, como a los demás, le resulta difícil, pero recurre a Maitland y a la relación señor-vasallo y reconoce que, en muchos sentidos, las características del feudalismo son adversas al capitalismo; en particular, la restricción de la libertad económica y la falta de un control central. Pero la versión inglesa de feudalismo difería de la continental —y, en particular, de la francesa— en que exhibía elementos de «patrimonialismo» y «centralización» comparables al «absolutismo» del historiador Perry Anderson.

En este capítulo, el editor, Mann, también pone de relieve la diferencia en el periodo «feudal», donde ve que en Europa había «un reducido número de campesinos» «que explotaban intensivamente su entorno»[24]. La agricultura medieval «fomentaba el dinamismo» y creó un entorno intelectual «favorable a lo que se entendía por ciencias naturales». Esto, combinado con el «impulso cristiano» (de nuevo), condujo a «la creación de una sociedad normativa mínima» transfronteriza. Pero también cabría sostener que todas las sociedades agrícolas giraban en torno a algún tipo de comunidad: en el este y sudeste asiático, la aldea se basaba en el cultivo de arroz, mucho más intensivo, con hasta tres cosechas anuales, que, según Bray y Needham, es más dinámico que el cultivo del trigo (aunque éste existía en el norte del país)[25]. El impulso cristiano a la aparición de una sociedad mínimamente normativa no era mayor que en el islam, que se extendía desde España hasta China. La sociedad china fomentaba una ciencia natural

desde mucho antes de la Europa postclásica. Mientras que el cristianismo temprano, con su monoteísmo abrámico, pudo muy bien aportar un sentido de identidad (¿y qué régimen no lo hacía?), sí contribuyó en gran medida a inhibir la investigación intelectual que es imprescindible para «la ciencia natural», en algunos lugares hasta el momento presente, por ejemplo, con el creacionismo; ése fue el papel del monoteísmo hegemónico. Pues, inicialmente, el cristianismo no fue «el transmisor... del legado clásico»[26]. Sólo más tarde, con el énfasis pagano del Renacimiento, cobró ese carácter. Hasta entonces, había negado buena parte de su «linaje», tanto intelectualmente como en la representación figurativa en la pintura y en el drama. Parece que, en cuanto a estos aspectos, en Europa hubo poco que fuera especial; entonces, ¿cómo es que era más «dinámica» que las otras culturas euroasiáticas?

El sinólogo Elvin también examina el caso chino, pero desde un punto de vista muy diferente. Basa su explicación en una distinción radical «entre las técnicas agrícolas "premodernas" y "modernas" (siendo el principal criterio los insumos científicos e industriales)»[27]. Sostiene que si bien hacia 1800 no había tanta distancia entre China y Europa en muchos aspectos, la maquinaria china «permanecía al nivel de las adaptaciones intuitivas de los artesanos»[28] y no mostraba las características de la maquinaria europea. Este contraste no existía en la época medieval, sino que se desarrolló más tarde. El aspecto importante del argumento de Elvin, aparte de la cuestionable hipótesis del bloqueo debido a la «trampa del equilibrio en las altas esferas», es la naturaleza de la alternancia entre China y Occidente. Al mismo tiempo, sus razones para el ulterior avance europeo resultan demasiado «espirituales» y generales. El abundante uso europeo de energía y materiales tenía que ver con la existencia de recursos, y no cabe duda de que la disponibilidad de carbón y hierro resultó decisiva. Pero Elvin también habla de «la aptitud para la precisión» (2) y de «un hombre con una imaginación mecánica capaz de visualizarla con precisión» (3). Por último, afirma que los europeos desarrollaron una

visión de rayos X respecto a las máquinas (4). Este intento de enumerar sus diferencias está relacionado con variables psicológicas y de disposición que resultan muy difíciles de medir o evaluar. Pero, al menos, sitúa la diferencia en una alternancia reciente, reconociendo que China había llevado la delantera en el desarrollo de la mecanización y la división del trabajo, así como en la exportación de numerosas mercancías. Describir esto como premoderno en contraste con la modernización de Occidente parece de todo punto arbitrario.

El factor general propuesto por los tres editores está relacionado con la naturaleza del sistema estatal: «estados orgánicos», en la expresión de Hall, feudalismo y tributos en la aportación de Wickham. El tributo feudal, no la fiscalidad centralizada, es decisivo para el modo de producción (él prefiere la articulación de los modos de producción a las explicaciones basadas en el Estado). En el islam, los mamelucos posiblemente representaban un «bloqueo», como sostiene Garcin, aunque él prefiere hablar de la falta de recursos, en especial de madera y metales. Cook se refiere al enfoque anterior sobre un bloqueo mameluco como el modelo Dynorod[29].

Para Mann, estos rasgos de la economía medieval se «explican» por el «gradual desarrollo de la agricultura campesina de la Edad del Hierro en zonas que privilegiaron suelos arcillosos y la navegación en mar abierto». Estas ventajas me parecen cuestionables, habida cuenta de los avances de la agricultura intensiva en Oriente, donde tienen su origen tantas de nuestras frutas y flores. En cuanto a la navegación en mar abierto, no desempeñó un papel importante en Europa hasta el Renacimiento, mientras que, en Oriente, destaca la actividad marítima de China, la India y el islam para el intercambio de mercancías e información en fechas mucho más tempranas como nos indica esa guía de comerciantes que es el *Periplus*. Ello formaba parte de su expansión hacia el este, que Mann considera, en términos venecianos y bizantinos, una «lucha improductiva»[30]. «Improductiva» no es un calificativo muy adecuado para una serie de intercambios que nos dieron el papel, la

brújula y la pólvora, por no mencionar la seda y el algodón, ciertas formas de producción mecanizada y fabril y, en mi opinión, la base de una actividad capitalista y científica nada desdeñable. Los historiadores Braudel y Needham estarían de acuerdo con esto, mientras que reservarían para Occidente el advenimiento del «capitalismo financiero (o industrial)» y de la «ciencia moderna»[31], una idea tranquilizadoramente europea que no se ve corroborada por la situación actual. Nadie pretende negar la reciente ventaja de Europa (o América), sino únicamente poner en tela de juicio las razones que con demasiada frecuencia se aducen para explicar una imaginaria superioridad a largo plazo o incluso una singularidad que a menudo es esencialista. Por el contrario, estas ventajas tienen un origen mucho más reciente y específico, y son de una naturaleza mucho menos duradera, como demuestran acontecimientos recientes —por ejemplo, los Juegos Olímpicos de 2008 y los viajes espaciales chinos, por no mencionar sus ingentes exportaciones. Mann atribuye la singularidad europea al «conjunto difuso y universalista de relaciones de poder y propiedad privada que conocemos como capitalismo»[32]. Es cierto que, para nosotros, la economía moderna está marcada por el concepto y la relevancia de la propiedad privada. Esto es lo que han supuesto muchos estudiosos, incluidos Marx y Anderson[33]. Forma parte de la visión general de la sociedad como una evolución desde formas comunales hacia las de propiedad privada. Estas últimas han llegado a predominar en algunos aspectos muy extendidos (aunque no en otros), pero resulta extravagante afirmar que no existían antes: por supuesto que sí. Considerar que nuestras formas sociales son necesariamente más «individualistas» es un error en varios sentidos. McNeill escribe que «la verdadera singularidad de nuestra civilización occidental radica... en una incapacidad inquieta»[34], pero esto podría abocar a la anarquía, y no lo hizo.

Otro editor, Hall, adopta un punto de vista parecido pero introduce un elemento comparativo al considerar los datos, incluyendo de nuevo la importancia del cristianismo pero no negando la del comercio y la de un sistema político fragmentado no buro-

crático. Sostiene que lo importante era que en Europa no existía un imperio único (como en el caso de China), sino más bien una multiplicidad de estados que facilitaban la autonomía del mercado[35]. Lo que era diferente de la India y el islam, donde había fragmentación, es que en el norte de Europa existía el «Estado orgánico» que ponía coto a la arbitrariedad. «La cristiandad mantenía unida a Europa», y no había «un gobierno predatorio o burocrático» que fuera hostil al desarrollo económico. Las relaciones de mercado, sostiene, exigen autonomía y redes extensivas[36]. En China existían las segundas, pero faltaba la autonomía. En el islam y en la India el Estado era débil y efímero. El progreso económico se producía cuando estados duraderos se veían obligados a interactuar por la competencia militar. Pero la competencia militar también significa grandes gastos en armamento, que China se ahorraba gracias a su Estado centralizado. Este argumento da la impresión de ser aplicable sólo a algún caso concreto.

Mi desacuerdo básico se refiere a la aparición de una condición del mundo llamada «capitalismo». Es decir, en mi opinión, las bases de nuestro sistema actual se remontan mucho más atrás de lo que se suele suponer. Está claro que cuando en Europa «prendió» la producción industrial que utilizaba energía derivada del vapor y del agua, así como la tecnología del hierro, se produjeron cambios importantes. Esto condujo a la Revolución Industrial, que dio a Europa una ventaja distintiva aunque temporal, como ahora vemos claramente, porque en muchos aspectos el desarrollo tuvo su origen en Asia, donde está siendo retomado. Pero pensar que en el siglo XVI —o incluso antes, según algunos autores— surgió en Europa un modo de producción enteramente nuevo me parece que es malinterpretar la historia del mundo.

En general, se está de acuerdo en que en China y en la India hubo un sistema de producción protoindustrial en los siglos XVII y XVIII, esto es, un sistema en su fase temprana[37]. Algunos historiadores económicos explican que se frustrase el desarrollo de una economía industrial en términos exógenos, y otros, en términos endógenos. Los primeros lo atribuyen a la competencia con Euro-

pa. Los segundos dan más importancia a la inseguridad del mercado de capitales, la falta de movilidad de la mano de obra, que estaba ligada a la tierra o la familia, y la concentración de gran parte del excedente monetario en manos de una monarquía centralizada semiteocrática[38].

En Europa se produjeron claramente cambios que la permitieron:

1. Dominar el mundo físico desde finales del siglo XV (con barcos y armas, y más tarde con aviones y bombas atómicas).
2. Dominar el mundo del conocimiento desde el siglo XVI (con la imprenta) y, más tarde, el mundo de los medios de comunicación mediante el cine y la economía política de la distribución mundial.
3. Dominar el mundo de la manufactura desde finales del siglo XVIII (con la producción industrial).

Estos logros siguieron a la preponderancia de China e India en el Pacífico y a la contribución de otras culturas euroasiáticas al desarrollo del conocimiento[39], así como a las grandes exportaciones de China y la India. Además, la ventaja de Europa fue relativamente efímera. Ya en el siglo XIX Estados Unidos se hizo con su parte de la manufactura y, más tarde, de las demás actividades relacionadas. No obstante, seguían en manos de europeos fuera de Europa.

Otros cambios posteriores extendieron el avance por el resto del mundo.

1. Con el final de la mayor parte del gobierno colonial de África en 1960, en Asia tras la Segunda Guerra Mundial y en el continente americano incluso antes, la dominación política se hundió, aunque la idea de mantener la dominación económica está incorporada en el nuevo orden mundial creado por la victoria en la Segunda Guerra Mundial, así como en la noción de neocolonialismo.

2. El dominio de la manufactura ha acabado con la industrialización de Japón, de la banda de los cuatro de Extremo Oriente, de Brasil y otros países en Sudamérica, de Sudáfrica y de Israel, con el desarrollo en China y la India, que se ha producido en años recientes (y, en los dos últimos casos, habría que añadir «de nuevo»).
3. El dominio occidental del mundo del conocimiento y de la cultura se mantiene en algunos aspectos, pero se ha debilitado de forma significativa. La globalización ya no significa exclusivamente occidentalización.

Desde luego, en estos contextos se produjeron logros concretos, pero se han descrito en términos globales. Marx creía que el paso del feudalismo al capitalismo tenía su origen en unas relaciones determinadas de la lucha de clases; otros han hablado del auge de la burguesía y la decadencia de la nobleza. Los historiadores lo definen como el comienzo de la «era moderna»; para los politólogos, representó la sustitución del tradicionalismo por la modernización. Todos —casi todos— lo ven como una ruptura radical con el pasado, aunque muchos historiadores sitúan el origen de determinados rasgos en el contexto cultural que predispuso a Europa occidental a dar aquel paso. En otras palabras, el desarrollo estaba inscrito en los genes culturales. Este enfoque está especialmente extendido entre los historiadores ingleses que, aunque hablan del milagro europeo, suelen considerarlo inglés; de ahí que los factores que les parecen decisivos se encuentren en el pasado inglés.

Por mi parte, sugiero que hubo muy poco que predispusiera a Inglaterra o Europa a realizar grandes avances en cualquiera de esos campos (aunque, desde luego, hubo algún elemento favorable, como hemos visto en el capítulo 8). El milagro fue de toda Eurasia y tenía su origen en las innovaciones de la Edad del Bronce. De hecho, aunque los resultados últimos fueron excepcionales, los avances iniciales fueron modestos. Tomemos el dominio del mundo. A veces se atribuye a cambios de comportamiento que si-

guieron a la Reforma, ignorando así las grandes exploraciones llevadas a cabo por estados católicos. Pero mucho antes incluso de aquellos viajes, surcaban constantemente el océano Índico comerciantes árabes, indios y chinos, cuyas actividades eran tan intrépidas y audaces como las de los «exploradores» occidentales. Es cierto que carecían de los pequeños y manejables navíos, los instrumentos (incluido cierto tipo de «reloj» mecánico) y las armas de fuego que poseían los europeos, pero, en cada caso, los avances no fueron tan grandes en comparación con lo que les había precedido: por ejemplo, el mecanismo del reloj. En China se habían inventado la pólvora sin el mosquetón, la impresión sin imprenta y los grandes barcos sin velas ajustables.

Mientras que los estudiosos europeos han rastreado por doquier en busca de factores que predispusieran y contribuyeran activamente a los desarrollos posteriores, de los campos de la religión, la política, el parentesco y la ideología se desprende poco que sugiera que Europa tenía el monopolio del futuro destino del mundo. Por el contrario, sus avances en la Baja Edad Media sólo estaban alcanzando a los que ya se habían producido antes en el Mediterráneo y en Oriente por aquellas fechas, a partir de los cuales tomó la delantera. Quizá radique ahí un principio de explicación. Se ha sostenido que la invención y el desarrollo del alfabeto sólo eran posibles fuera de las grandes civilizaciones de Mesopotamia y Egipto, cuyas culturas dependían en tan gran medida de los primeros sistemas logográficos de escritura. Asimismo, se ha sugerido que la capacidad humana para avanzar radica en que somos un antropoide menos especializado. Los hechos que sustentan esas visiones de la evolución social y genética son discutibles, pero podría ser que la relativa simplicidad, e incluso «atraso», de Europa occidental fuera el factor individual más importante de los que le permitieron tomar la iniciativa temporal en los desarrollos descritos como el «milagro europeo». Tenía que ponerse a la altura de sus socios comerciales y, al hacerlo, los superó. La alternancia fue la norma en Eurasia.

APÉNDICE 2

EL AGUA EN ORIENTE Y EN OCCIDENTE

Hemos hablado del significado del agua en la agricultura regada por la lluvia de Europa en contraposición a la agricultura irrigada de Asia, asociándose la primera a la «democracia», y la segunda, al «despotismo». En cuanto a estas caracterizaciones, en Asia existía la democracia (la consulta del pueblo) y la irrigación con frecuencia exigía una organización centralizada, pero no siempre. Tampoco control central equivale necesariamente a despotismo. Pero, aparte de los aspectos políticos o agrícolas, también está la cuestión del agua como energía (igual que el viento o la tracción animal) en sustitución del trabajo humano. Las consecuencias de la abundancia de energía hidráulica en Europa, con sus ríos de cursos rápidos, son evidentes si se miran los numerosos pueblos en los que esta energía se utilizó para impulsar la industria textil y otras máquinas a finales de los siglos XVIII y XIX. La India, donde el algodón se cultivaba, procesaba y exportaba en grandes cantidades, nunca hizo un uso extensivo de la energía hidráulica para su producción. Sin embargo, cuando en Inglaterra empezó a proce-

sarse el algodón con la Revolución Industrial en el siglo XVIII, la mecanización impulsada por la energía hidráulica resultó decisiva, lo mismo que para devanar la seda. En las *karkhanas* ya había máquinas tejedoras que operaban en condiciones similares a las de las fábricas, pero la energía siempre era humana. Cuando la mayor parte de la producción de artículos de algodón pasó (temporalmente) a Occidente, ésta se llevaba a cabo con molinos de agua, en mucha mayor cantidad y a menor precio, y se exportaba al resto del mundo. Esto fue posible no porque Occidente introdujera el algodón en la industria textil, o incluso el principio de la mecanización o el de la producción a gran escala, sino porque disponía de abundante energía hidráulica y había desarrollado las máquinas necesarias (inicialmente en contextos agrícolas y mineros) para explotarla. El proceso en sí no requería una inventiva especial ni mucho talento empresarial, sino el uso de energía hidráulica para el proceso de producción, que en Europa era distinto del utilizado en la mayor parte de Asia, donde sus ríos de cursos lentos se empleaban para otras tareas agrícolas como el llenado de albercas y los canales de irrigación.

Si se disponía de energía hidráulica, vemos lo que ocurrió en la industria de la seda. Incluso cuando se tejía a mano, se producían atascos en la fase de devanar los hilos de los capullos, pues el hilo de varios devanadores iba a un tejedor. El problema se resolvió por primera vez en China[1] con la invención de la máquina devanadora, accionada por agua, que finalmente llegó a Lucca y desde allí a Bolonia, y condujo a la gran expansión de la industria europea[2]. Al final, el secreto fue robado y llevado a Inglaterra, donde en 1718 la familia de empresarios Lombe lo incorporó al Great Mill de Derby y constituyó uno de los elementos clave de la Revolución Industrial que se desarrolló en el país. La esencial energía hidráulica también estaba presente en la primera fábrica textil estadounidense, que se estableció en Slatersville, Rhode Island, siguiendo el modelo inglés.

Incluso más significativo es el ejemplo de la industria del papel, que de nuevo fue importada desde China a través del mundo

musulmán. Esta industria dependía del uso abundante de agua y ya se había desarrollado al comienzo de la era cristiana. Se difundió a través de Asia central y llegó a Bagdad en el siglo VIII, lo que condujo a un rápido aumento en la circulación de información en este medio barato y abundante para reproducir la palabra escrita. Se construyeron molinos de agua a orillas del Tigris para su producción y fue uno de los factores que impulsaron el movimiento de traducción del griego al árabe, así como la construcción de una gran biblioteca —allí, como en otros lugares en el mundo islámico, mucho más grande que las que había en la Europa cristiana. El papel se exportó a Europa desde Oriente Próximo y la técnica de producción no tardó en llegar primero a Andalucía y, después, a la España cristiana y el norte de Italia, posiblemente desde la musulmana Salerno. Su producción se expandió rápidamente y Europa no tardó en invertir la dirección de las importaciones y exportar papel a Oriente Próximo. Gracias al uso del agua de los ríos de curso rápido para accionar los molinos, podía fabricarlo a un coste más bajo. La energía hidráulica también se utilizaba en la minería de metales y en las hilanderías mecanizadas. Esta temprana disponibilidad y el uso cada vez mayor de la energía hidráulica permitieron a Europa adoptar un método de producción más eficiente que invirtió su relativa dependencia de China y Oriente Próximo.

El geógrafo e historiador Tony Wrigley ha señalado algo parecido respecto al uso de los combustibles fósiles —el carbón y la turba—, muy extendidos en Europa occidental[3]. No obstante, mi argumento es que no fue el empleo de un tipo determinado de energía lo que dio lugar al capitalismo, ni en Occidente ni en ningún otro lugar. La producción a gran escala se desarrolló en muchos sitios mediante el uso de energía no humana: en China empleando el calor en la alfarería, lo que finalmente facilitó la producción en Delft y Staffordshire, así como la energía hidráulica en la fabricación de seda y papel. En la India y el mundo islámico, los complejos telares y las máquinas de hilar algodón utilizaban trabajo humano, pero también podían operar en grandes talleres y

fábricas. Cualquier maquinaria, cualquier uso de trabajo no humano, cualquier actividad cooperativa significaban una intensificación de la producción de mercancías, a lo que Marx daba tanta importancia. Pero estaba equivocado al pensar que esto solamente había ocurrido en Europa. «La circulación de mercancías es el punto de partida del capital», escribió sobre el final de la Edad Media. Pero la producción de mercancías había comenzado mucho antes, con el desarrollo del comercio. Su fórmula para el capitalismo[4] sólo funciona definiendo mercancía e intercambio comercial de forma muy restringida. Si se utiliza el término para el intercambio extensivo de mercancías, que inevitablemente implica la acumulación de capital, entonces, como ha dicho Braudel, el capitalismo es una institución muy extendida, que se practicó tempranamente en China, la India y Oriente Próximo, por mencionar sólo los principales actores en el continente euroasiático.

NOTAS

1. ¿Alternancia o supremacía?

[1] J. R. Goody 1982, 1993.

2. ¿Por qué europeo y no euroasiático?

[1] J. R. Goody 1990.
[2] Andreski 1983.
[3] Mintz 1985: 58.
[4] Bois 1984: 4.
[5] En las obras del historiador Polanyi y los orientalistas Diakonof, Oppenheim, Larsen, Veenhof, Garelli y otros.
[6] Wheatley 1975.
[7] Por ejemplo, en los estudios del islamista Rodinson.
[8] Glick 1979: 6.
[9] Especialmente en las obras de los historiadores Postan, Duby y Stock.
[10] Pearson 1976.
[11] J. R. Goody 1979.
[12] Raychaudhuri y Habib 1982: 314-315.
[13] Raychaudhuri y Habib 1982: xiv.
[14] Mintz 1985: 164.
[15] Oppenheim 1964: 84.

[16] Finley 1973: 74.
[17] Whittaker y Goody 2001.
[18] Pearson 1976: 29.
[19] Rawson 1984.
[20] Irwin y Brett 1970; Irwin y Hall 1971.
[21] Raychaudhuri y Habib 1982: 400.
[22] Lardinois 1986: 22; puede consultarse un ejemplo parecido del norte de la India en Stern 1982: 140.
[23] Mote 1977: 199.
[24] Chao 1964: 961.
[25] Chao 1964: 683.

3. *Aspectos domésticos del «milagro»*

[1] J. R. Goody 1996b.
[2] Malthus 1798.
[3] J. R. Goody y Addo 1977.
[4] Para un ejemplo de esto último, véase Tindall 1995 sobre la historia reciente del pueblo de Chassingolles en Berry, Francia central.
[5] Chayanov 1986.
[6] J. R. Goody 1996a.
[7] J. R. Goody 1990; Hajnal 1982.
[8] Bossy 1973: 130; Thomas 1971; Macfarlane 1978.
[9] Bossy 1973: 131.
[10] Sheehan 1971: 229.
[11] Mann 1986.
[12] Jones 1981.
[13] Jones 1981: 13, la cursiva es mía. En cualquier caso, en otras partes del mundo también se daban estas formas de agricultura extensiva, y es muy dudoso que quienes las practicaban fueran más «individualistas» en algún sentido que quienes tenían una división del trabajo más diferenciada (de hecho, el argumento de Durkheim sobre la solidaridad mecánica y la orgánica sugiere lo contrario).
[14] Jones 1981: 3.
[15] Blaut 1993: 25.
[16] Ikegami 1995: 330.
[17] Ikegami 1995: 331, la cursiva es mía.
[18] Ikegami 1995: 350.
[19] Ikegami 1995: 352.
[20] J. R. Goody 1958.
[21] Lee y Feng 1999: 81.
[22] A. Wolf y Huang 1980.
[23] Lee y Feng 1999: 106.
[24] Lee y Feng 1999: 4.
[25] Lee y Feng 1999: 4, la cursiva es mía.

[26] Lee y Feng 1999: 5.
[27] Lee y Feng 1999: 9-10.
[28] Lee y Feng 1999: 10, la cursiva es mía.
[29] Lee y Feng 1999: 10.
[30] Lee y Feng 1999: 96.
[31] Lee y Feng 1999: 9, la cursiva es mía.
[32] J. R. Goody 1996a.
[33] Lee y Feng 1999: 12.
[34] Lee y Feng 1999: 105.
[35] Por Wrigley y Schofield 1981: xxiv.
[36] J. R. Goody 1983.
[37] Lee y Feng 1999: 109.
[38] Lee y Feng 1999: 111.
[39] Lee y Feng 1999: 124.
[40] Lee y Feng 1999: 125.
[41] Lee y Feng 1999: 123.
[42] Lee y Feng 1999: 21.
[43] Lee y Feng 1999: 40.
[44] Lee y Feng 1999: 135.
[45] Lee y Feng 1999: 136.
[46] Lee y Feng 1999: 140.
[47] Lee y Feng 1999: 140.
[48] Lee y Feng 1999: 145.
[49] J. R. Goody 1990, 1996a.

4. Eurasia y la Edad del Bronce

[1] Morgan 1877.
[2] La prehistoria me atrajo en parte porque viví en St Albans, donde Mortimer Wheeler estaba excavando por aquellas fechas el mosaico de Neptuno en Verulamium, y en parte por un maestro de matemáticas del colegio que, por su ascendencia de East Anglia, estaba muy interesado en el material paleolítico. Pero, sobre todo, mi interés creció cuando, durante la Segunda Guerra Mundial, viajé a Oriente y leí *Qué sucedió en la historia*, de Gordon Childe, un libro que siempre he tenido presente. Amplié mis conocimientos cuando regresé a Cambridge, estudié arqueología y antropología, y conocí a Dorothy Garrod, Graham Clarke y, sobre todo, Glyn Daniel, que fue mi supervisor. En las ideas que trato de expresar procuro relacionar el trabajo de Childe con el mío, tomando la comida como trasfondo, pero adoptando una perspectiva más amplia.
[3] E. R. Wolf 1982.
[4] J. R. Goody 2004.
[5] Braudel 1981-1984.
[6] Poni 2001a y b.
[7] J. R. Goody 1982.

[8] J. R.Goody 1993.

[9] La cocina mexicana probablemente representa otro tipo, pero he limitado mi atención a Eurasia.

[10] Clunas 1991.

[11] Brook 1998.

[12] Braudel 1981-1984.

[13] Speiser 1985.

[14] Lane 1973.

[15] Perera 1951, 1952a y b.

[16] Sabloff y Lambeg-Karlowsky 1975; Leur 1955; Melink-Roelofsz 1962, 1970.

[17] Goitein 1967.

[18] Casson 1989, para el Periplus.

[19] Véase también Mintz 1985.

[20] Chang 1977.

[21] La cultura de la restauración no comenzó en China. Los arqueólogos han hallado edificios en Nimrod, Siria, del cuarto milenio a.C. que han interpretado como lugares públicos para comer.

[22] Por ejemplo, Poni 2001a y b.

[23] Véase Poni 2001a y b: Goody 2004: 140.

[24] Bray 2000: 1.

[25] Bray 1997.

[26] Ledderose 1992.

[27] No conozco todo lo que se sabe sobre la producción de comida para esas empresas, pero está claro que modificaron las pautas de consumo de manera significativa.

[28] J. R. Goody 1996a: 187.

[29] Mintz 1985.

5. *Los comerciantes y su papel en la alternancia*

[1] J. R. Goody 1972.

[2] Kroeber 1953.

[3] Larsen 1976.

[4] Schmandt-Bessarat 1996.

[5] Véase Clark 1961.

[6] Renfrew 2007.

[7] Rechazo completamente la visión de Polanyi y otras teorías de la economía premercantil como «comunismo primitivo». Tienen su origen en una visión erradamente utópica del pasado humano, y quizá de su futuro.

[8] Ghosh 1992.

[9] Véase Weber 1985. Se supone que sólo Occidente habría permitido el desarrollo del «capitalismo».

[10] Wallerstein 1999.

6. *Riqueza comercial y ascetismo puritano*

[1] Baechler, Hall y Mann 1988.
[2] Proust 1924.
[3] J. R. Goody 1997.
[4] J. R. Goody 1993.
[5] J. R. Goody 1982.
[6] En J. R. Goody 1998.
[7] Daniels 1995: 46.
[8] Goody 1982.
[9] Coldstream 1977: 25.
[10] R. M. Cook 1960: 2.
[11] Coldstream 1977: 71.
[12] Coldstream 1977: 71.
[13] R. M. Cook 1960: 4.

7. *Hacia una sociedad del conocimiento*

[1] Atkins 2004: 53.
[2] Véase Renfrew 2007.
[3] Lewis-Williams 2002.
[4] J. R. Goody 1997.
[5] J. R. Goody y Gandah 1980.
[6] J. R. Goody y Gandah 2002.
[7] Furet y Ozouf 1977.
[8] Schmandt-Besserat 1996.
[9] Gernet 2002.
[10] Véase Francis 1950.

8. *La ventaja temporal en la alternancia del occidente postrenacentista*

[1] Needham 1954.
[2] Ledderose 1992.
[3] Elvin 1973.
[4] Véase Green 2008.
[5] Véase, por ejemplo, Rawski 1979.
[6] J. R. Goody 2009.
[7] Landes 1998.
[8] Rostow 1991.
[9] J. R. Goody 1998: capítulo 11.
[10] ¿Fue la Universidad de Manchester la primera en el Reino Unido sin facultad de teología?
[11] Véase Spufford 2002.

[12] Crossley 1981: 40.
[13] Crossley 1981.
[14] Needham 2004: 24.
[15] Needham 2004: 218.

9. La alternancia en Eurasia

[1] E. R. Wolf 1982.
[2] J. R. Goody 2006, 2009.

Apéndice 1. Los argumentos de los europeístas

[1] Baechler, Hall y Mann 1988.
[2] Laslett 1988: 234.
[3] Laslett 1988: 234.
[4] Laslett 1988: 240.
[5] Laslett 1988: 237.
[6] Laslett 1988: 238-239.
[7] Laslett 1988: 237.
[8] Véase J. R. Goody 1971.
[9] Pillorget 1988: 209.
[10] Pillorget 1988: 204-210.
[11] Laslett 1988: 240.
[12] Marx 1964; Bendix 1966 (Weber); Anderson 1974; y Macfarlane 1988: 193.
[13] Pillorget 1988: 210.
[14] Pillorget 1988: 211.
[15] Pillorget 1988: 212.
[16] Pillorget 1988: 214.
[17] Mutel 1988: 150.
[18] Mutel 1988: 157.
[19] Werner 1988: 174.
[20] Macfarlane 1988: 201.
[21] Pillorget 1988: 213.
[22] Macfarlane 1988: 186.
[23] Macfarlane 1988: 196.
[24] Mann 1988: 15.
[25] Needham 2004: 21.
[26] Mann 1988: 16.
[27] Elvin 1988: 105.
[28] Elvin 1988: 112.
[29] Cook 1988: 132.
[30] Mann 1988: 17.
[31] J. R. Goody 2007.

[32] Mann 1988: 16.
[33] Anderson 1974.
[34] McNeill 1963: 539, citado con permiso de Mann 1988: 12.
[35] Al reconocer que hay «una parte de verdad en las interpretaciones burdamente materialistas del poder ideológico, así como en las neoidealistas», Hall se refiere generosamente a mi obra (Goody 1983) que trata «el hambre de tierras de la Iglesia católica». Aunque éste no es el lugar para comentar los graves problemas explicativos que muchos científicos sociales causan al intentar establecer una separación «burda» entre las interpretaciones materialistas e idealistas, he de añadir aquí que no veo nada específicamente «europeo» en el deseo de las grandes organizaciones de adquirir derechos sobre la tierra (o su producto) en sociedades fundamentalmente agrícolas. Los budistas lo hicieron en Sri Lanka, la India y China. Sin tierra les habría resultado difícil ser grandes organizaciones.
[36] Hall 1988: 34.
[37] Devon 1984: 876.
[38] Devon 1984: 877.
[39] J. R. Goody 2009.

Apéndice 2. El agua en Oriente y en Occidente

[1] Elvin 1973.
[2] Poni 2001a y b; Goody 2004.
[3] Wrigley 1988.
[4] Un término económico peyorativo utilizado por primera vez por los autores del siglo XIX Arthur Young, Disraeti y Thockeray.

REFERENCIAS

Agricola, G. (1950) (1556): *De re metallica,* ed. H. C. y L. H. Hoover. Nueva York: Dover Publications.

Anderson, P. (1974): *Passages from Antiquity to Feudalism.* Londres: Verso.

Andreski, S. (ed.) (1983): *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion: A Selection of Texts.* Londres: Allen & Unwin.

Atkins, P. (2004) *Galileo's Finger: The Ten Great Ideas of Science.* Oxford: Oxford University Press.

Bacon, F. (1995) (1620): *Novum organum.* Chicago: Open Court.

Baechler, J., Hall, J. A. y Mann, M. (eds.) (1988): *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Bendix, R. (1966): *Max Weber: An Intellectual Portrait.* Londres: Methuen.

Benjamin, W. (2008) (1935): *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction.* Londres: Penguin.

Blaut, J. M. (1993): *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History.* Londres: Guildford Press.

Bloch, M. L. B. (1966) (1931): *French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

Bois, G. (1984) (1970): *The Crisis of Feudalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bossy, J. (1973): Blood and baptism: kinship, community and Christianity in Western Europe from the fourteenth to the seventeenth centuries. En D. Baker (ed.), *Sanctity and Secularity: The Church and the World.* Cambridge: Cambridge University Press.

Braudel, F. (1981-1984) (1979): *Civilisation and Capitalism, 15th-18th Century,* vol. I: *The Structures of Everyday Life;* vol. II: *The Wheels of Commerce;* vol. III: *The Perspective of the World.* Londres: Phoenix Press.

Bray, F. (1997): *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China.* Berkeley: University of California Press.

— (2000): *Technology and Society in Ming China (1368-1644).* Washington, DC: American Historical Society.

Brook, T. (1998): *The Confusion of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China.* Berkeley: University of California Press.

Burke, P. (1988): Republics of merchants in early modern Europe. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Casson, L. (1989): *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation and Commentary.* Princeton: Princeton University Press.

Chandra, S. (1982): *Medieval India: Society, the Jagirdari Crisis and the Village.* Delhi: Macmillan.

Chang, K. C. (ed.) (1977): *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives.* New Haven: Yale University Press.

Chao, K. (1964): La production textile en Chine. *Annales E. S. C.* 39: 957-76.

Chaudhuri, K. N. (1962): Foreign Trade. 1. European Trade with India. En T. Raychaudari y I. Habib (eds.), *The Cambridge Economic History of India,* vol. I: *C.1200-C.1750.* Cambridge: Cambridge University Press.

Chayanov, A. V. V. (1986): *On the Theory of the Peasant Economy.* Manchester: Manchester University Press.

Childe, V. G. (1939): *What Happened in History?* Harmondsworth: Penguin.

Clark, G. (1961): *World Prehistory: An Outline.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clunas, C. (1991): *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China.* Cambridge: Polity.

Coldstream, J. N. (1977): *Geometric Greece.* Londres: E. Benn.

Cook, M. (1988): Islam: A Comment. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Cook, R. M. (1960): *Greek Painted Pottery.* Londres: Methuen.

Cornford, F. M. (1923): *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander.* Londres: J. M. Dent.
Crossley, D. W. (1981): Medieval iron smelting. En D. W. Crossley (ed.), *Medieval Industry,* Research Report 40. Londres: Council for British Archaeology.
Daniels, B. C. (1995): *Puritans at Play: Leisure and Recreation in Colonial New England.* Basingstoke: Macmillan.
Derrida, J. (1974): *Of Grammatology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
— (1978): *Writing and Difference.* Londres: Routledge & Kegan Paul.
Devon, P. (1984): Fecondité et limites du model proto-industriel: premier plan. *Annales E. S. C.* 39: 861-81.
Duby, G. (1968): *Rural Economy and Country Life in the Medieval West.* Londres: Edward Arnold.
Dumont, L. (1970): *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications.* Londres: Weidenfeld and Nicolson.
— (1977): *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology.* Chicago: University of Chicago Press.
Durkheim, E. (1933) (1893): *The Division of Labour in Society.* Nueva York: The Free Press.
Durkheim, E. y Mauss, M. (1963) (1903): *Primitive Classification.* Londres: Cohen & West.
Elias, N. (1994) (1978): *The Givilizing Process.* Oxford: Blackwell.
Elvin, M. (1973): *The Pattern of the Chinese Past.* Londres: Eyre Methuen.
— (1988): China as a counterfactual. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.
Engels, F. (1972) (1884): *The Origin of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches of Letvis H. Morgan.* Londres: Lawrence and Wishart.
Evans-Pritchard, E. E. (1940): *The Nuer.* Oxford: Clarendon Press.
Finley, M. (1973): *The Ancient Economy.* Londres: Chatto & Windus.
Fortune, R. (1987) (1847): *Three Years' Wandering in the Northern Provinces of China, A Visit to the Tea, Silk, and Cotton Countries, with an account of the Agriculture and Horticulture of the Chinese, New Plants, etc.* Londres: Mildmay.
Francis, J. de (1950): *Nationalism and Language Reform in China.* Princeton: Princeton University Press.
Furet, F. y Ozouf, J. (1977): *Lire et écrire, l'alphabétisation des françáis de Calvin à Jules Ferry.* París: Minuit.
Garcin, J.-C. (1988): The Mamlük military system and the blocking of medieval society. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Garelli, P. (1969): *Le Proche-Orient asiatique: des origines aux invasions des peuples de la mer.* 2 vols. París: Presses Universitaires de France.

Gernet, J. 2002 (1982) *A History of Chinese Civilisation,* 2.ª ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press.

Ghosh, A. (1992): *In an Antique Land.* Nueva York: Vintage Books

Glick, T. F. (1979): *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation.* Princeton: Princeton University Press.

Goitein, S. D. (1967): *Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Ceniza,* vol. I. Berkeley, CA: University of California Press.

— (1999): *Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume.* Berkeley, CA: University of California Press.

Goody, E. (1983): Introduction. En E. Goody (ed.), *From Craft to Industry: The Ethnology of Proto-industrial Cloth Production.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. R. (ed.) (1958): *The Developmental Cycle In Domestic Groups.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1962): *Death, Property and the Ancestors.* Stanford: Stanford University Press.

— (1971): The evolution of the family. En R. Laslett y R. Wall (eds.), *Household and Family in Past Time.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (ed.) (1972): *The Myth of the Bagre.* Oxford: Clarendon Press.

— (1977): *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1979): Slavery in time and space. En J. L. Watson (ed.), *Asian and African Systems of Slavery.* Oxford: Blackwell.

— (1982): *Cooking, Cuisine and Class.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1983): *The Development of the Family and Marriage in Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1990): *The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the P re-industrial Societies of Eurasia.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1993): *The Culture of Flowers.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1996a): *The East in the West.* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1996b): Comparing family systems in Europe and Asia: are there different sets of rules? *Population and Development Review* 22: 1-20.

— (1997): *Representations and Contradictions.* Oxford: Blackwell.
— (1998): *Food and Love.* Londres: Verso.
— (2004): *Capitalism and Modernity: The Great Debate.* Cambridge: Polity.
— (2006): *The Theft of History.* Cambridge: Cambridge University Press.
— (2009): *Renaissances: The One or the Many?* Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, J. R. y Addo, N. (1977): *Siblings in Ghana,* Population Studies, 7. Legon, Ghana: University of Ghana Press.

Goody, J. R. y Braimah, J. A. (1967): *Salaga: The Struggle for Power.* Londres: Longmans.

Goody, J. R. y Gandah, S. W. D. K. (eds.) (1980): *Une Récitation du Bagre.* París: Colin.
— (eds.) (2002): *The Third Bagre: A Myth Revisited.* Durham, NC: Carolina Academic Press.

Goody, J. R. y Watt, I. (1963): The consequences of literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5: 304-45

Gough, K. (1979): *Dravidian Kinship and Modes of Production.* The Irawati Karve Memorial Lecture for 1978. Nueva Delhi: Indian Council of Social Science Research.
— (1982): *Rural Society in Southeast India.* Cambridge: Cambridge University Press.

Granet, M. (1958): *Chinese Civilization.* Nueva York: Meridian

Green, A. (2008): The British Empire and the Jews: an imperialism of human rights? *Past and Present* 199: 175-205.

Hajnal, J. (1982): Two kinds of pre-industrial household formation system. *Population and Development Review* 8: 449-94.

Hall, J. A. (1985a): Religion and the rise of capitalism. *Archives Européennes de Sociologie 26:* 193-223.
— (1985b): *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West.* Berkeley, CA: University of California Press.
— (1988): States and societies: the miracle in comparative perspective. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Harrison, J. E. (1912): *Themis.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, K. (1982): *The Political Economy of West Africa.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, P. (1970): *The Migrant Cocoa-farmers of Southern Ghana: A Study in Rural Capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hodges, R. y Whitehouse, D. (1983): *Mohammed, Charlemagne, and the Origins of Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

Ikegami, E. (1995): *The Taming of the Samurai: Honorific Individuals and the Making of Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Irwin, J. y Brett, K. B. (1970): *The Origin of Chintz*. Londres: H.M.S.O.

Irwin, J. y Hall, M. (1971): *Indian Painted and Printed Fabrics*. Ahmedabad: Calico Museum of Textiles.

Jardine, L. (1996): *Worldly Goods: A New History of the Renaissance*. Londres: Macmillan.

Jones, E. L. (1981): *The European Miracle: Environments, Economics, and Geopolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Karageorghis, V. (1989): *The Cyprus Museum*. Nicosia: C. Epiphaniou.

Kroeber, A. L. (1953): *Handbook of Indians of California*. Berkeley, CA: California Book Company.

Landes, D. (1998): *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*. Nueva York: Norton.

Lane, F. C. (1973): *Venice: A Maritime Republic*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lardinois, R. (1986): En Inde, la famille, l'État, la femme. En A. Burguiére et al. (ed.), *Histoire de la famille*, vol. II. París.

Larsen, M. T. (1976): *The Old Assyrian City-State and its Colonies*. Copenhagen: Akademisk Forlag.

Laslett, P. (1988): The European family and early industrialization. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwell.

Ledderose, L. (1992): Module and mass production. En *Proceedings of the International Colloquium on Chinese Art History, 1991, Painting and Calligraphy*, Part 2. Taiwan: National Palace Museum.

Lee, J. Z. y Feng, Wang (1999): *One Quarter of Humanity: Malthusian Mythology and Chinese Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Le Goff, J. (1981): *La naissance du Purgatoire*. París: Gallimard.

Leur, J. C. van (1955): *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*. La Haya: W. Van Hoeve.

Lévi-Strauss, C. (1949): *Les structures élémentaires de la pârente*. París: Presses Universitaires de France.

Lewis-Williams, D. (2002): *The Mind in the Cave*. Londres: Thames and Hudson.

Loeb, J., et al. (ed.) (1912): *The Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Macfarlane, A. (1978): *The Origins of English Individualism.* Oxford: Blackwell.
— (1988): The cradle of capitalism: the case of England. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.
Maimon, S. (1954): *The Autobiography of Solomon Maimon.* Londres: The East and West Library.
Maimonides, M. (1963): *The Guide of the Perplexed.* Chicago: University of Chicago Press.
Maitland, F. W. (1919): *The Constitutional History of England.* Cambridge: Cambridge University Press.
Malinowski, B. (2002) (1923): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea.* Londres: Routledge.
Malthus, T. R. (1798): *An Essay on the Principle of Population.* Londres: J. Johnson.
Mann, M. (1986): *The Sources of Social Power,* vol. II: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.* Cambridge: Cambridge University Press.
— (1988): European development: approaching a historical explanation. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.
Marx, K. (1964): *Pre-capitalist Economic Formations,* ed. E. Hobsbawm. Londres: Lawrence & Wishart.
McNeill, W. (1963): *The Rise of the West: A History of the Human Community.* Chicago: University of Chicago Press.
Meilink-Roelofsz, H. A. R (1962): *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630.* La Haya: Nijhoff.
— (1970): Asian trade and Islam in the Malay-Indonesian archipelago. En D. S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia.* Oxford: B. Cassirer.
Mintz, S. W. (1959): Labour and sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850. *Comparative Studies in Society and History* 1:273-81.
— (1985): *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History.* Nueva York: Viking.
Morgan, L. H. (1877): *Ancient Society.* Nueva York: Henry Holt.
Mote, F. W. (1977). Yuan and Ming. En K. C. Chang (ed.), *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives.* New Haven: Yale University Press.
Mutel, J. (1988): The modernization of Japan: why has Japan succeeded in its modernization? En J. Baechler, J. A. Hall and M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Needham, J. (ed.) (1954): *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (1958): *The Development of Iron and Steel Technology in China*. Londres: Newcomen Society.
— (2004): General conclusions and reflections. En K. G. Robinson (ed.), *Science and Civilization in China, Pt 2*, vol. VII. Cambridge: Cambridge University Press.
Nicholas, D. (1985): *The Domestic Life of a Medieval City: Women, Children and the Family in Fourteenth-century Ghent*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Oppenheim, A. L. (1964): *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
Parsons, T. y Bales, R. F. (1955): *Family, Socialization and interaction Process*. Glencoe: Free Press.
Pearson, M. N. (1976): *Merchants and Rulers in Gujerat: The Response to the Portuguese in the Sixteenth Century*. Berkeley, CA: University of California Press.
Perera, B. J. (1951): The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. I: The ports of ancient Ceylon. *Ceylon Historical Journal* 1: 109-19.
— (1952a): The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. II: Ancient Ceylon and its trade with India. *Ceylon Historical Journal* 1:192-204.
— (1952b): The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. III: Ancient Ceylon's trade with the empires of the eastern and western worlds. *Ceylon Historical Journal* 1: 301-20.
Petronius Arbiter (1996): *The Satyricon: Dinner with Trimalchio*. Londres: Phoenix.
Pillorget, R. (1988): The European tradition in movements of insurrection. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwell.
Pirenne, H. (1968) (1937): *Mohammed and Charlemagne*. Londres: Allen & Unwin.
Polanyi, K., et al. (1957): *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: Free Press.
Polo, M. (1968): *Travels of Marco Polo*. Londres: Folio Society.
Poni, C. (2001a): II *network* della setta nelle cittá italiana in etá moderna. *Iscuola Officina* 2: 4-11.
— (2001b): Comparing two urban industrial districts: Bologna and Lyon in the early modern period. En P. P. Porta, R. Scazzieri y A. Skinner (eds.),

Knowledge, Social Institutions and the Division of Labour. Cheltenham: Edward Elgar.

Postan, M. (1932-4): Medieval capitalism. *Economic History Review* 4: 212-27.

Proust, M. (1924): *La prisonnière.* París: Nouvelle Revue Française.

Rawski, E. S. (1979): *Education and Popular Literacy in Ch'ing China.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rawson, J. (1984): *Chinese Ornament: The Lotus and the Dragon.* Londres: British Museum.

Raychaudhuri, T. (1962): *Jan Company in Coromandel 1605-1690: A Study in the Interrelations of European Commerce and Traditional Economics.* La Haya: Nijhoff.

Raychaudhuri, T. y Habib, I. (eds.) (1982): *The Cambridge Economic History of India,* vol. I: *C.1200-C.1750.* Cambridge: Cambridge University Press.

Renfrew, C. (2007): *Prehistory: The Making of the Human Mind.* Londres: Weidenfeld and Nicolson.

Ritter, G. A. (2000): *Continuity and Change: Political and Social Development in Germany after 1945 and 1989/90,* The 1999 Annual Lecture. Londres: German Historical Institute.

Rodinson, M. (1949): Recherches sur les documents árabes relatifs á la cuisine. *Revue Eludes Islamiques* 17: 95-106.

— (1973): *Islam and Capitalism.* Nueva York: Pantheon Books.

Rostow, W. W. (1991) (1960): *The Stages of Economic Growth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sabloff, J. A. y Lambeg-Karlowsky, C. C. (eds.) (1975): *Ancient Civilization and Trade.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schmandt-Besserat, D. (1996): *How Writing Carne About.* Austin: University of Texas Press.

Sheehan, M. N. (1971): The formation and stability of marriage in fourteenth-century England: the evidence of an Ely Register. *Medieval Studies* 33: 228-63.

Sheth, C. B. (1953): *Jainism in Gujarat.* Poona: Deccan College.

Smith, A. (1895) (1776): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. J. Nicholson. Londres: T. Nelson & Sons.

Sombart, W. (1930): Capitalism. En *Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. III. Nueva York: Macmillan.

Speiser, J. M. (1985): Le christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive. *ktema: civilisations de l'orient, de la Grèce et de Rome antiques* 10: 49-55.

Spencer, H. (1876-96): *The Principles of Sociology,* 3 vols. Londres: Williams and Norgate.

Spufford, P. (2002): *Power and Profit: The Merchant in Medieval Europe.* Londres: Thames and Hudson.

Steensgaard, N. (1974): *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade.* Chicago: University of Chicago Press.

Stern, H. (1982): L'édification d'un secteur économique moderne: l'exemple d'une caste marchande du Rajasthan. *Purusartha 6*: 135-57.

Stock, B. (1983): *The Implications of Literacy: Written Languages and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries.* Princeton: Princeton University Press.

Thomas, K. (1971): *Religion and the Decline of Magic.* Londres: Weidenfeld & Nicolson.

Tindall, G. (1995): *Célestine: Volees from a French Village.* Londres: Sinclair-Stevenson.

Todd, E. (1985): *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems.* Oxford: Blackwell.

Tylor, E. B. (1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* Londres: John Murray.

Veenhof, K. R. (1972): *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology,* Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia 10. Leiden: E. J. Brill.

Vygotsky, L. S. (1978): *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wallerstein, I. (1999): The west, capitalism and the modern world system. En T. Brook y G. Blue (eds.), *China and Historical Capitalism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (1985) (1905): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Londres: Unwin.

Wedgwood, J. (1929): *The Economics of Inheritance.* Londres: G. Routledge & Sons.

Werner, K. E (1988): Political and social structures of the West. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Blackwell.

Wheatley, P. (1961): *The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before A. D. 1500.* Kuala Lumpar: University of Malaya Press.

— (1975): Satyānṛta in Suvarṇadīpa: from reciprocity to redistribution in ancient Southeast Asia. En J. A. Sabloff y C. C. Lamberg-Karlovsky (eds.), *Ancient Civilization and Trade.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Whittaker, C. R. y Goody, J. R. (2001): Rural manufacturing in the Rouergue from Antiquity to the present: the examples of pottery and cheese. *Comparative Studies in Society and History* 43: 225-45.

Wickham, C. (1988): The uniqueness of the East. En J. Baechler, J. A. Hall y M. Mann (eds.), *Europe and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwell.

Wolf, A. y Huang, C. (1980): *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, E. R. (1982): *Europe and the Peoples without History*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wrigley, E. A. (1988): *Continuity and Change: The Character of the Industrial Revolution in England*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wrigley, E. A. y Schofield, R. S. (1981): *The Population History* of *England*, 1580-1837. Cambridge: Cambridge University Press.

ÍNDICE ANALÍTICO